

SAPIENTIA

Organo de la Facultad de Filosofía

EDITORIAL

PABLO VI:	<i>Dios y el hombre</i>	243
-----------	-------------------------------	-----

ARTICULOS

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Persona y cultura</i>	251
CELINA A. LÉRTORA MENDOZA:	<i>Los comentarios de Santo Tomás y de Roberto Grosseteste a la "Física" de Aristóteles</i>	257
J. E. BOLZÁN:	<i>Grandeza y servidumbre del saber y del del hacer</i>	289

NOTAS Y COMENTARIOS

RAQUEL FISCHER:	<i>En torno a la idea de creación</i>	295
-----------------	---	-----

BIBLIOGRAFIA

A. CORTESE: *Del principio di creazione o del significato* (Celina A. Lértora), p. 299; *El problema de la verdad en la filosofía actual* (Celina A. Lértora), p. 300; KARL JASPERS: *Psicología de las concepciones del mundo* (Carmen Balzer), p. 301; VARIOS: *¿Qué es la teología?* (G. E. Ponferrada), p. 302; P. E. CHARBONNEAU: *Cristianismo, sociedad y revolución* (Celina Lértora), p. 305; A. RODRIGUES: *Teilhard de Chardin, sintetizao e justificativa filosóficas* (Celina Lértora), p. 306; S. RABADE ROMEO: *Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la razón pura"* (Carlos Aldanondo), p. 308; M. L. JOHNSON ABERCROMBIE: *Anatomía del juicio* (Afra Alegría de Bun), p. 310.

CRONICA	312
INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO QUINTO	317

Directores

OCTAVIO N. DERISI — GUILLERMO P. BLANCO

Secretario de Redacción

J. E. BOLZAN

Comité de Redacción

MANUEL GONZALO CASAS (*Tucumán*)

ALBERTO CATURELLI (*Córdoba*)

ALBERTO J. MORENO (*Buenos Aires*)

GUSTAVO ELOY PONFERRADA (*La Plata*)

ABELARDO F. ROSSI (*Buenos Aires*)

*Dirigir toda correspondencia relativa a manuscritos, suscripciones y libros para
recensión a:*

REVISTA SAPIENTIA

Calle 24 entre 65 y 66

LA PLATA - REPUBLICA ARGENTINA

DIOS Y EL HOMBRE *

Estimados señores:

*¿Existe el hombre? Este problema, planteado por un testigo atento del drama espiritual de nuestro tiempo, ¿no es un signo revelador de la desazón que sufren hoy muchos espíritus? "Si el hombre —escribe con acierto Maurice Zundel— se reduce exclusivamente a determinismos físico-químicos, reflejados en los determinismos psíquicos y en las complicidades automáticas del yo fenoménico... su destino no plantea problema alguno... Es un fenómeno cualquiera en un mundo al que resulta empresa vana buscarle un sentido... En última instancia, se podría concebir un universo científico que funcionara automáticamente, y en el cual el hombre, superado por sus mismos inventos, no ocuparía ya puesto alguno. Un determinismo integral va en esta dirección y tiende a hacer el hombre inútil, a ponerlo fuera de circulación como si se tratara de una máquina primitiva, relegada al museo de las antigüedades" (M. Zundel, *L'homme existe-t-il?* París, Editions Ouvrières, 1967, p. 155-156).*

Estas consideraciones son graves y tienen un gran alcance. Pues no puede permanecer impune el hecho de que algunos teólogos —sólo de nombre— puedan disertar indefinidamente sobre la muerte de Dios, o algunos filósofos —poco amigos de la sabiduría— puedan proclamar la muerte del hombre.

HOMICIDIOS ESPIRITUALES

Después de siglos en que parecía que se afirmaba a expensas del hombre, este último, por desgracia, ha creído en efecto que sólo podía crecer a base de la negación del Creador, sin darse cuenta de que la espiral de sus negaciones lo arrastraría irresistiblemente de la muerte de Dios a la muerte del hombre. Después de reprochar-

* Discurso pronunciado por S. S. PABLO VI ante los participantes del VII Congreso Tomista Internacional, recibidos en Castel Gandolfo el 12-IX-70. Versión castellana del original francés, *L'Osservatore Romano*, ed. española, 20-IX-70.

le que se alienaba en un ideal desencarnado, éste se encuentra ahora como cogido en la trampa, prisionero de las cosas; casi se podría decir, convertido él mismo en una cosa, a fuerza de verse reducido a dimensiones puramente funcionales, hasta el punto de conceptuársele exclusivamente como un ser "unidimensional" (cfr. por ejemplo, H. Marcuse, L'Homme unidimensionnel, París, Editions de Minuit, 1968).

Se dan homicidios espirituales, ¿y quién será capaz de contar las devastaciones causadas por estas ideas destructoras entre nuestros contemporáneos y en particular entre lo jóvenes, siempre sedientos de absoluto, dispuestos a llegar hasta las resoluciones extremas y con razón preocupados por armonizar su vida con sus principios —o con la ausencia de principios— que se les presentan como el último y más considerable descubrimiento de los tiempos modernos?

¿HOMBRE REAL O ILUSORIO?

Todo esto os dice ya nuestra alegría de poder recibiros esta mañana, estimados señores, al finalizar el séptimo Congreso tomista internacional que habéis querido consagrar al hombre. Una rápida ojeada al programa enviado por el celoso secretario de la Academia romana de Santo Tomás de Aquino, el estimado y venerado padre Boyer, nos ha permitido ver efectivamente la seriedad y la complejidad de las sabias contribuciones que vosotros habéis aportado a esta reflexión capital. El tema era inmenso, ilimitado, podríamos decir, remedando a Pascal. Basta con pensar en sus diversos aspectos: biológicos, psicológicos, médicos, socio-culturales, cosmológicos, históricos, éticos, epistemológicos, ontológicos... Así, pues, habéis, tenido razones para abordarlo desde tres ángulos esenciales: origen, naturaleza y destino.

Por lo demás, cuántos problemas plantean sobre "este ser misterioso", vuestras mismas contribuciones, o las que el llorado Romano Guardini nos decía de manera penetrante: "Cuán peligrosa es la ilusión del hombre sobre su ser real, tal como viene ejerciéndose constantemente de palabra, por escrito y a través de las imágenes. Hasta el punto de que uno experimenta a veces con terror esta sensación: aquello de que hablan la ciencia, la literatura, la política, el periodismo, el film, como si fuera el hombre —aquello no es en absoluto el hombre" (R. Guardini, Morale au-delà des interdits, París, Cerf, 1970, p. 25 y 29). Así, pues, está justificada la convergencia de vuestras múltiples disciplinas para captar lo más cerca posible lo que es el hombre, su lugar en el universo visible y en la escala de los

seres, su naturaleza profunda y esencial a través de sus manifestaciones diversas de homo faber, de homo mathematicus, de homo technicus, de homo spiritualis..., de homo phaenomenicus!

DOS CONCEPCIONES OPUESTAS

¿Qué es el hombre? ¿No es en definitiva ésta la única cuestión que preocupa a la humanidad y que se halla de nuevo bajo las múltiples manifestaciones de su genio, bajo el movido oleaje de las civilizaciones y de las culturas? ¿No es cierto que esta preocupación estuvo siempre presente en los trabajos del reciente Concilio Ecuménico, tal como declarábamos nosotros mismos en la jornada de clausura? (cfr. Alocución del 7 de diciembre 1965, AAS 58, 1966, p. 55). Este hombre, decíamos más recientemente, acerca del cual "quizás, nunca como en nuestros días, la literatura, los espectáculos, el arte, y el pensamiento filosófico han dado un testimonio más despiadado de su deficiencia, de su flaqueza mental, de la sensualidad que lo domina, de su hipocresía moral, de su propensión a la criminalidad, de su crueldad provocadora, de sus posibilidades de abyección, de su inconsistente personalidad... ¡Esto es el hombre! El es el grande y malhadado hijo del siglo" (Radiomensaje de Navidad 1968, AAS. XLI, 1969, p. 56). Pero sabemos también que el hombre es el ser que nos maravilla, por el esplendor de su pensamiento, por el fervor de su lirismo, por la belleza de sus creaciones artísticas, por el genio de sus descubrimientos científicos, por sus recursos de heroísmo moral y por la irradiación de su santidad.

Según que se siga la una o la otra de estas dos facetas, ambas irrefutables, uno se halla conducido a concepciones del hombre radicalmente opuestas, y además todas falsas, desde el optimismo simple hasta el pesimismo radical. Esto equivale a proclamar la importancia de un estudio fenomenológico del hombre, conducido con toda objetividad, sin excluir ninguna de las manifestaciones aparentemente contradictorias de su existencia multisecular.

Y equivale también a afirmar la necesidad que tiene todo pensador cristiano digno de este bello hombre, de una reflexión encarnada, enraizada en la observación más directa y más auténtica. Equivale, por último, a repetir la necesidad imperiosa de una síntesis superior que, englobando las adquisiciones tan preciosas —más aún, indispensables— de los estudios antropológicos contemporáneos y de las ciencias humanas en particular, sepa mantenerlas en su lugar y evitar su impulso devorador, con la certeza de que la única palabra que explica el hombre es Dios mismo convertido en Palabra (Heb 1, 1), el Verbo hecho carne (Jn 1, 14).

LAS VERDADES ESENCIALES

Nosotros creemos que nuestro tiempo tiene necesidad de redescubrir las verdades esenciales. Llevado por el torbellino de sus pensamientos, inmerso en las realizaciones de su espíritu de inventiva, y muchas veces prisionero de sus propios descubrimientos, el hombre corre el peligro de ahogarse en los instrumentos vertiginosos que él mismo se ha proporcionado y de olvidar incluso el sentido de su existencia, más allá de sus significaciones parciales. Es posible que también nosotros tengamos que hacer nuestro examen de conciencia sobre este tema: ¿no ocurre lo mismo en muchas disciplinas teológicas y filosóficas particulares en las que las sutilezas del análisis y las argucias del vocabulario pueden hacer olvidar la necesidad de síntesis?

En pocas palabras: ¿no es verdad que tenemos demasiados filósofos y teólogos de gabinete que se olvidan de reflexionar, con toda la masa de su saber, con toda la penetración de su juicio y con toda la riqueza de su información, sobre los problemas vitales planteados por la vida de los hombres de hoy? Y por el contrario, ¿no es verdad que hay también demasiados pensadores que a fuerza de huir hacia la vida de los hombres, no consiguen colocarse en aquella distancia que les sería necesaria para aportar a tantos interrogantes dramáticos una respuesta debida en las fuentes de la revelación bíblica y de la tradición de la Iglesia? ¿No estamos contemplando ante nuestros ojos demasiadas ideas cristianas enloquecidas que arrastran en su desenfrenado remolino las certezas más fundamentales y las creencias más seguras? ¿Qué tarea admirable podéis y debéis realizar en esta hora que exige más que otra cualquiera "la valentía de la verdad"! (cfr. nuestra alocución al Sacro Colegio, 18 de mayo de 1970, AAS, 62, 1970, pp. 449-450. "L'Observatore Romano", Edición en lengua española, 31 de mayo, págs. 6-7).

TEOLOGIA Y FILOSOFIA VIVAS

Es, pues, de una importancia capital, más aún, de primera necesidad que filósofos y teólogos se interesen por todas las manifestaciones de la vida de nuestro tiempo, escuchen las preguntas que vienen particularmente de los jóvenes, comprendan las aspiraciones a veces confusas que nacen de lo más profundo de los corazones y que, en una palabra, sepan escuchar para poder responder, de acuerdo con las leyes esenciales del diálogo que nosotros mismos recordábamos en nuestra primera encíclica, Ecclesiam suam (AAS 56, 1964, p. 638-647). Hay en esto, es necesario decirlo, algo más que una exigencia pedagógica: se trata de una exigencia profunda, vinculada a la misma

naturaleza del hombre y de la verdad de salvación que nosotros queremos ponerle al alcance, esta Buena Nueva que ha tomado fisonomía de hombre para revelar al hombre que él es "la cara humana de Dios", para decirlo con la expresión admirable de San Gregorio de Nisa (P.G. 44, 446 B). Gloria Dei, vivens homo: la gloria de Dios es el hombre viviente (San Ireneo).

SENTIDO CRISTIANO DEL HOMBRE

Creemos que esto es muy importante para los estudios filosóficos y teológicos de los futuros sacerdotes, religiosos y religiosas: ha sucedido muchas veces, que por carecer de consistencia antropológica, una enseñanza, por otra parte respetable, ha permanecido estéril, presentándose demasiado ajena a las exigencias de un hombre que recorrer las inmensidades del espacio, sondea los misterios del átomo y desciende a las profundidades de su subconsciente. "Es al hombre de hoy, tal como es en realidad, a quien la Iglesia ofrece el agua viva que mana constantemente de la palabra de vida... revelándole toda la grandeza de su destino y ayudándole a realizarlo, y poniendo por obra el amoroso plan creador y redentor" (Alocución al Sacro Colegio, 23 junio 1970, L'Osservatore Romano, Edición en lengua española, 28 de junio).

Los profesores y los investigadores cristianos nunca deberían perder de vista la iluminación bíblica que, desde el Génesis hasta el Apocalipsis, se proyecta subrayando la dimensión teándrica del hombre, creado a imagen de un Dios que, para rescatarle, para arrancarle del pecado, se ha hecho él mismo hombre. La antropología es inseparablemente teología y cristología; el prototipo auténtico del hombre viviente es Cristo prefigurado en Adán", él que es el último Adán (1 Cor 15, 45) y "sin cesar renueva el hombre nuevo según la imagen de su Creador" (Col. 3, 10).

Hombre de dolores y Pantocrator al mismo tiempo, es El quien llena con creces las mejores aspiraciones del hombre dándoles todo su sentido... "si pudiera existir un hombre capaz de llevar en sí y de unificar a toda la serie de las generaciones y a todo el polvillo de los individuos, un hombre que fuera en cada uno y para cada uno un bien ilimitado, un hombre, en fin, que fuera en todos el mismo centro en el que ellos no serían más que uno" (M. Zundel, obra cit., p. 72). Este es aquel mismo que en una hora dramática fue designado con estas simples palabras: "Ecce homo: éste es el hombre" (Jn. 19, 5). Es, nos dice François Mauriac, cuya voz no deja de hablar más allá de la tumba: "Este Dios que es nuestro hermano, este Hombre que es nuestro Dios" (Semana de los intelectuales católicos: Qu'est-ce que l'homme? París, Horay, 1955, p. 250).

ORIGEN DEL HOMBRE

Así, pues, en medio de la confusión intelectual de nuestro tiempo, existen unas certezas que hay que mantener y que os corresponde explicar, desarrollar, esclarecer y reforzar por medio de las investigaciones en las diferentes disciplinas que vosotros honráis.

Ante todo, el hombre no es un ser que es padre de sí mismo. Si bien es verdad, en un cierto sentido, que "el hombre hace, y al hacer, se hace" no podemos olvidar que esta afirmación no se puede entender en su sentido más radical. El hombre es ciertamente un microcosmos, el coronamiento del universo, casi un demiurgo por algunas de sus realizaciones técnicas que son auténticas proezas científicas, dominado por aspiraciones casi ilimitadas pero al mismo tiempo tan vulnerable lo mismo en su carne que en su espíritu, tan vinculado a la tierra y a la materia, tan cercano a la nada, el hombre, decimos, tiene un lugar propio en la jerarquía de los seres y no es la causa de la existencia de los mismos de la misma manera que no es la fuente de la verdad con la que guarda una afinidad profunda, ni del bien con el cual está en consonancia directa, ni de la belleza que suscita en él un eco inmediato. Todos estos valores lo orientan hacia un principio superior, hacia el primer principio de todo lo creado, hacia el Creador, que es al mismo tiempo autor, legislador y juez, que se nos revela como un padre amoroso. Esto es lo tocante al origen del hombre.

NATURALEZA DEL HOMBRE

En cuanto a su naturaleza, se ha dicho todo ya, bajo todos los cielos, sobre esta "caña pensante", que es al mismo tiempo "gloria y deshecho del universo", y sobre el misterio de este compuesto de miseria y de grandeza del que decía Pascal que "si se ensalza yo le rebajo, y si se rebaja yo le ensalzo" (Pensées, éd. Brunschvicg, nn. 347, 434 y 420). Los fenomenólogos nos lo presentan descubriéndose a sí mismo como un "yo" en el momento en que pronuncia un "tú" y al mismo tiempo tomando conciencia de estar a la vez vinculado a la materia por medio de sus sentidos y de trascenderla gracias a su pensamiento y a su libertad. Lo que equivale a afirmar que el hombre no es exclusivamente ni materia ni espíritu, sino que lo forman el cuerpo y el alma, según dice San Agustín: In unitate personae anima unitur corpori, ut homo sit: el alma se une al cuerpo en la unidad de la persona, para que exista el hombre (Epist. 137, ML 33, 529).

Vosotros sabéis, estimados hijos y señores, que de esta afirmación manan muchas preguntas a las cuales os corresponde a vosotros res-

ponder, con todos los resortes de vuestro saber, de manera adecuada a la formulación de las preguntas eternas por parte de las generaciones contemporáneas. En este estudio, el Aquinate sigue siendo para vosotros un guía seguro, por la penetración y el dominio con que estudió de manera precisa los problemas planteados por esta unión misteriosa: cuáles son las relaciones de ambos principios, de dónde procede la unidad del compuesto, cómo depende el cuerpo del alma, cómo puede el alma subsistir sin el cuerpo durante el tiempo que transcurre entre la muerte y la resurrección. Problemas complejos y fascinantes, que nadie ha acabado de esclarecer todavía, y que hay que plantearse sin cesar para hacer comprender a cada nueva generación que el hombre, el cual no es sólo materia, posee un principio superior a la materia, un alma espiritual, subsistente e inmortal, que, durante un espacio de tiempo, existe por separado. Y esto, en cuanto a la naturaleza del hombre.

EL HOMBRE EN LA HISTORIA

Otro tema, entre los más actuales y los más graves que han ocupado justificadamente vuestra atención, es el de la relación del hombre con la historia pasada y presente de los hombres. Si es cierto que nadie puede negar que el hombre contemporáneo en cuanto a sus ideas, sus gustos y sus necesidades está sometido a la influencia de un largo pasado, si por tanto el hombre resulta también configurado hasta cierto punto por la historia, ¿se sigue de aquí que cada situación histórica lo condiciona hasta el extremo de que, hablando con propiedad, no habría una naturaleza, sino sólo una condición humana?

Del hecho que el hombre individual sea el punto geométrico de cruzamiento de un cierto número de cromosomas, el lugar de interferencia de las relaciones de producción, de las influencias conjugadas de una educación, de un ambiente social y de unas estructuras lingüísticas determinadas, ¿será necesario deducir que el hombre ya no es el hombre sino un producto, el producto aleatorio de una historia, de una geografía económica y política, de una familia y de una sociedad cultural? En pocas palabras, ¿se habrá perdido el hombre en el laberinto de las ciencias humanas convertidas en fuente de un neopositivismo, ya que es verdad que "las filosofías que proclaman hoy la muerte del hombre recurren de buena gana a la ciencia" (M. Dufrenne: Pour l'homme. París, Seuil, 1968, p. 201).

El humanista de ayer afirmaba con Pascal: El hombre sobrepasa infinitamente al hombre" (Pensées, éd. Brunschvicg, n. 434). El cristiano de hoy, rehusando ceder al vértigo de la nada lo mismo que a la tentación prometeica, tan cercanas en definitiva una de otra, afirma

que lo humano salta por encima de los avatares de la existencia y que una cierta idea del hombre trasciende a todos los análisis científicos. Después que Dios se manifestó a Abrahán y que el diálogo roto por el pecado de Adán volvió a establecerse entre la creatura y su Creador, el humanismo judeo-cristiano no ha cesado de afirmar la eminente y singular dignidad de cada persona humana, creada a imagen de Dios, en el amor y la libertad: todos los progresos de las ciencias nunca podrán desvirtuar esta afirmación primera y fundamental sobre el origen, la naturaleza y el destino del hombre: que ha sido creado por Dios, renovado por Cristo, llamado a entrar para toda la eternidad en la familia de los hijos de Dios, más aún, en la intimidad de Dios mismo.

¿Quién no lo ve? Lejos de aherrajarla, estas afirmaciones de la fe abren a la especulación del hombre dimensiones casi infinitas, en un momento en que él alcanza las mismas fuentes cósmicas de la energía, pero también en un momento en que estos progresos deslumbrantes, al hacerle más incomprensibles la prueba del sufrimiento y el escándalo de la muerte, no hacen otra cosa que aumentar la fuerza desgarradora de la pregunta sobre el sentido de la vida. Mientras la justicia sea tan necesaria para el hombre como los alimentos terrenos, mientras las culturas con su cambiante complejidad revelen una búsqueda del infinito constantemente renovada, mientras el hombre siga encandilado por la belleza, sediento de verdad y deseoso del bien, la aventura humana conservará los trazos de una historia que se dirige a su término divino.

Seguros en estas certezas, los filósofos y teólogos actuales, siguiendo el ejemplo de su ilustre predecesor y maestro Santo Tomás de Aquino, sentirán el honor de poder ofrecer a nuestros contemporáneos algo con qué superar la angustia de las finalidades y la crisis del sentido, que transforman en oscuro laberinto sus propios descubrimientos. Si este Congreso os ha ofrecido la ocasión para ello y ha sido para cada uno de vosotros una nueva razón de actuar con competencia e irradiación en sus investigaciones y en su enseñanza sobre el hombre, esto sólo ya bastará para hacerlo importante.

De todo corazón, estimados hijos y señores, nos felicitamos de ello con vosotros e invocamos sobre vuestras personas y sobre vuestros trabajos la abundancia de las bendiciones divinas.

PABLO VI, PAPA

PERSONA Y CULTURA

1. *El espíritu, nota específicamente constitutiva de la persona.* A diferencia de los seres materiales, por su espíritu el hombre no sólo *es* en el medio de otros seres, sino que es *inteligente* —*lee dentro o de-vela el ser*— sabe *que él, el mundo y Dios son* y es capaz además de descubrir lo que éstos seres son: su *esencia*; y es también *libre*, es decir, posee dominio sobre su propia actividad, capaz de modificar con ella su ser y el ser de las cosas de acuerdo a los fines que él mismo se propone. En otros términos, únicamente el hombre, *por su espíritu*, posee un *doble señorío* sobre su actividad y su ser y sobre otros seres: el *de de-velar y aprehender el ser* inmanente y trascendente de una manera consciente en su acto intelectual, y el *de modificar al mismo* para lograr nuevos bienes no dados por la naturaleza.

Este doble dominio de su actividad y de su ser, por la *conciencia* y la *libertad*, que tiene su raíz en el espíritu, confiere al hombre su carácter de *persona*. El hombre es persona, porque, a más de existir como una substancia completa, en sí o separada de todo otro —*nota genérica*— tiene *conciencia* de su ser y dominio sobre su propia actividad por la *libertad* —*nota específica*—. La *conciencia* o aprehensión consciente de su ser como tal se logra mediante la aprehensión del ser circundante; y la *libertad* se ejerce no sólo sobre su propia actividad volitiva, sino, mediante ésta, sobre otros sectores de su actividad y sobre su mismo ser, y a la vez sobre la actividad del ser de los entes mundanos.

Su abertura cognoscitiva y volitiva hacia el *ser* —trascendente e inmanente— conduce a la persona hasta el *Ser* de Dios, como a su suprema instancia ontológica y como a su Bien supremo y último Fin; desde el cual cobra sentido y vigor la norma y obligación moral —como exigencias o *deber-ser*— que encauza la actividad libre y, mediante ella, toda la actividad del ser mismo del hombre, hacia Dios. Por su *actividad inteligente y libre* la persona descubre su ordenación esencial a

la Verdad y Bondad de Dios, y encuentra en este destino divino de su ser, el fundamento de sus obligaciones y derechos, que ninguna autaridad humana tiene poder de conculcar. En última instancia, el hombre es *persona*, es decir, un *ser espiritual* y, por eso *inteligente y libre*, *porque está hecho para Dios*.

2. *El mundo de la Cultura*. El ser y vida espiritual hace capaz a la persona de perfeccionar o *acrecentar el ser* o bien de las cosas y el suyo propio. La acción conjunta de su inteligencia y voluntad dan origen a *un nuevo mundo*, el cual es, por eso, el propio de la persona y que es el de la *cultura o humanismo*.

La cultura no surge de la nada como el mundo que Dios crea: supone el ser y actividad del hombre y de las cosas, que, bajo la acción espiritual inteligente y libre de la persona, es *transformado* y convertido en un *mundo nuevo*, en que el ser o bien es *acrecentado* para bien de la persona misma. La cultura es la continuación de la creación de Dios, por el hombre, que por su espíritu, es *imagen* del Creador.

A diferencia de los demás seres que actúan de acuerdo a leyes necesarias, que los conducen al bien o perfección propia, y al servicio del hombre a que Dios los ordena, sin salirse nunca de esta órbita ordenada pero sujeta al *determinismo causal*; el hombre, por su *inteligencia* es capaz de descubrir el ser o bien de las cosas y del propio ser y las relaciones de medio-fin que las vinculan; y por su *voluntad libre* es capaz de elegir y poner en acción los medios para obtener nuevos fines que se propone y transformar con ellos su propio ser o el ser de las cosas en vista de conseguir su propio bien.

Tal actividad, que nace del espíritu y cambia los seres para perfeccionarlos, que acrecienta el bien de la naturaleza, incluyendo la naturaleza del propio hombre, es la *cultura o humanismo*. Ella no sólo tiene su *causa eficiente* sino también es *causa final en el espíritu*. *El espíritu la produce y el espíritu es el destinatario final. Y como la persona es tal por el espíritu, la persona es el principio y el fin de la cultura*.

La cultura es, pues, el mundo que la persona crea para su propio bien personal, es el mundo que elabora con las demás personas a fin de poder desarrollar más adecuadamente los distintos aspectos materiales y espirituales de su actividad y de su ser de un modo jerárquicamente orgánico, de acuerdo a su Fin divino. La cultura es el mundo que la persona —sólo ella— crea para nutrir y perfeccionar su ser personal en orden a la consecución de su Bien o Fin definitivo. De aquí que ese mundo de la cultura sea ignorado o desconocido por los demás seres, que no lo pueden *elaborar*, ni *conocer* ni *usufructuar*.

La persona no puede actuar con su inteligencia y su libertad sobre sí misma y sobre las cosas sin realizar *cultura*; y no puede realizar *cultura* sin la *actuación de su actividad espiritual*. No hay persona sin *cultura*, ni *cultura* sin persona.

3. *Los sectores de la cultura: 1) técnica y arte.* La primera incidencia de la actividad espiritual de la persona se realiza sobre los *objetos materiales*, a los que transforma para hacerlos *útiles o bellos* o ambas cosas a la vez. La actividad personal que modifica los seres materiales para lograr en ellos el bien de la *utilidad*, es la *cultura técnica*; la que los transforma para obtener en ellos el bien de la *belleza*, es la *cultura artística*. Ambas son fruto y expresión del *espíritu*, aunque el bien logrado resida en los objetos materiales. Con esta actividad el *espíritu acrecienta el ser o bondad* de los seres materiales, logra en ellos bienes que por su ser y actividad natural no poseían o no lo poseían en tal grado. El mundo *acrecenta su ser con el ser de la utilidad y la belleza*, bajo la acción espiritual y cultural de la persona, que continúa así la acción creadora de Dios.

La norma para juzgar la bondad de tal actividad técnica y artística se funda en la *utilidad o en la belleza* que se logra por ella. La actividad técnica y artística es *bueno o malo* de acuerdo a que esté ordenada o no a su fin y en la medida en que lo está. La actividad técnica y artística se regula por esta norma, y en sí misma no es buena o mala por su conformidad con la norma moral o del bien humano. Esto quiere decir que la actividad técnica y artística es autónoma, tiene su propia regla. Autónoma es su órbita y fin propio, no es sin embargo independiente del orden moral o humano, pues toda ella con su fin está ordenada al bien del hombre y, consiguientemente, no será *auténticamente cultura*, si no se ajusta a la norma moral. Los bienes de la técnica y del arte son realizados por la persona para su propio bien.

4. *Los sectores de la cultura: 2) la moral.* El segundo sector de la cultura nace del *espíritu* e incide en el propio *espíritu*, en la actividad libre, para transformarla y acrecentar su ser o bien, ajustándola a las exigencias o deber ser de la norma moral, que las expresa como exigencias del último Fin divino para su consecución.

Esta segunda acción cultural perfecciona o acrecienta el ser o el bien del propio hombre. A diferencia de la actividad técnica-artística, que transforma al hombre en un *buen artesano* o en un *buen artista* —pintor, escultor, etc.— *bueno como artesano o como artista*, la actividad moral transforma al hombre en un *hombre bueno*, *bueno como*

hombre. Comprende el perfeccionamiento humano en todo su ámbito individual y social y, dentro de éste, el familiar y político y jurídico.

El perfeccionamiento humano o moral se logra más que con actos esporádicos, con la creación de los hábitos o *virtudes*, con que de una manera permanente la voluntad libre queda capacitada e inclinada a obrar el bien y liberada así en gran manera de su capacidad e inclinación para hacer el mal. Esta bondad creada en el hombre por la cultura moral es esencialmente superior a la anterior, como lo espiritual es superior a lo material, como el hombre lo es al mundo.

5. *Los sectores de la cultura: 3) el orden teórico*. Finalmente la cultura puede incidir en la facultad intelectual para su perfeccionamiento. La inteligencia, esencialmente hecha para develar el ser o verdad de las cosas en toda su infinita amplitud, puede desviarse fácilmente por los caminos del error. La acción de la cultura en este sector consiste ante todo en enriquecer el ser de la inteligencia con los *hábitos* de la sabiduría y de la ciencia, con los cuales aquélla queda capacitada para actuar con seguridad en el raciocinio o pasos que conducen a la verdad, sin desviarse por las sendas del error.

6. *El orden jerárquico de la cultura*. El enriquecimiento de la actividad humana, que transforma y acrecienta el ser de las cosas, el ser de la voluntad libre y el ser de la inteligencia y, mediante éstas, el ser mismo del hombre, para que sea realmente *cultura* o perfección humana tiene que desarrollarse de una manera jerárquicamente organizada, de modo que el bien del primer sector esté al servicio del segundo, y éste a su vez al servicio del tercero, sector por el cual el hombre se abre a la trascendencia y logra posesionarse de la verdad y, en definitiva de la Verdad de Dios, Bien y Fin supremo del hombre.

Desde que un sector de la cultura se desarrolla con independencia de los otros y, consiguientemente, se desarticula del bien total del hombre deja de ser perfeccionamiento humano y, por eso mismo, deja de ser cultura.

Tal la situación de la cultura en el mundo actual. El fin que se propone gran parte de los hombres es el bienestar material, todo su esfuerzo se concentra en la técnica y en la economía y en la ciencia en cuanto se subordina a éstas. Se trabaja para vivir con mayor comodidad y gozar de los sentidos. El desarrollo de los grados superiores del espíritu: el arte y sobre todo la moral, la investigación y contemplación de la verdad en sus grados desinteresados de la ciencia y principalmente de la Filosofía y de la Teología son apenas cultivados por pequeños grupos y en muchos casos por caminos descarriados, desconocidos, cuando no despreciados, por una gran parte de los hombres.

Los grados desinteresados de la cultura, que hacen a la perfección de la perfección de la persona misma en su ser espiritual, tales como el cultivo de la verdad, del bien y de la belleza y el ejercicio de la actividad religiosa, que en la cima del espíritu unifica todos aquellos grados en la adhesión amorosa al Bien infinito de Dios, se han extinguido casi totalmente en una gran masa de los hombres.

De ahí la paradoja de un mundo inmensamente desarrollado en los grados materiales de la cultura —la economía y la técnica y las ciencias a su servicio—, pero que ha perdido el sentido y el camino de la *auténtica cultura o humanismo*; y por eso mismo paradójicamente ha engendrado una economía, una técnica y una ciencia, que, desarticuladas del orden moral y humano, vienen a resultar al final realmente inhumanas; una abundancia y acumulación de bienes materiales, y a la vez una multitud creciente de hombre que carecen de los medios indispensables para una vida digna de la persona humana.

Misión de la Filosofía y de la Teología cristiana es señalar con vigor el orden jerárquico de la cultura, con sus sectores superiores del cultivo desinteresado de los bienes del espíritu, para la restauración de una verdadera cultura de la persona humana en sí misma y en su vida social. Porque sólo mediante esta organización jerárquica podrá el hombre encontrar el ambiente para su perfeccionamiento integral, auténticamente humano. En una palabra, se trata de que la cultura sea un *verdadero humanismo* o perfeccionamiento del hombre, dentro del cual la economía y la técnica con todos los bienes materiales por ellas obtenidas estén realmente al servicio de la comunidad de las personas.

Porque la cultura es el mundo que la persona crea para acrecentar o perfeccionar su propia actividad y su propio ser o bien —o el ser o bien de las cosas en función del propio bien humano— de una manera integral, que logra su cima en el perfeccionamiento de su vida espiritual de persona humana. Sólo entonces la cultura es verdaderamente *cultura o humanismo: desarrollo humano del hombre*. Con ella y gracias a ella la persona acrecienta su vida y su ser, se perfecciona como persona y, mediante tal perfeccionamiento, se ordena a su supremo Bien trascendente y divino, y se prepara así en la vida terrena para el logro de la actualización perfecta de su actividad y de su ser, para el logro de su plenitud personal en la posesión definitiva de ese Bien, en la vida inmortal.

7. *Carácter temporal y significación eterna de la cultura.* La cultura es, pues, *temporal* y, como tal efímera: se ubica en la vida del tiempo entre el hombre naturalmente dado en el comienzo de su existencia y el hombre como debe llegar a ser en la eternidad con la po-

sesión del Bien infinito. La cultura cesa con la muerte para dar lugar a la vida definitiva e inmortal de la persona: *esa es su fragilidad*. Pero a la vez la cultura prepara al hombre para la consecución de su meta definitiva divina más allá de la vida presente: *esa es su nobleza*.

Transitoria como la vida terrena, la cultura —cuando ella es verdadera cultura o desarrollo integral del hombre— dispone y conduce a éste a la *plenitud definitiva* de su vida y de su ser, donde cesa el desarrollo humano con el de la cultura misma.

8. *La cultura o humanismo sólo realizable como cultura o humanismo cristiano*. La cultura, como desarrollo jerárquico de los diferentes aspectos de la vida humana en su unidad orgánica, mediante la realización de los valores de la persona humana, sólo puede lograrse como *humanismo cristiano*. Porque así como el hombre está colocado en una imposibilidad moral para conocer por sus propios luces naturales las verdades fundamentales necesarias para la organización ordenada de su vida —Dios, la ley natural, la vida inmortal, etc.— sin la ayuda de la Revelación cristiana, y también lo está para adecuar por su propio esfuerzo su conducta y su vida con las exigencias de esas verdades, sin la ayuda de la Gracia de Dios que ilumina su inteligencia y conforta su voluntad. El orden natural y la cultura y el humanismo que lo instaura, es imposible de *de-velar* por la inteligencia y *realizar* con la voluntad libre, sin la ayuda sobrenatural de la gracia que *ilumina* a la inteligencia y conforta a la voluntad. En tal sentido la cultura o humanismo, el desarrollo de la persona humana, individual y socialmente, en su vida y ser interior y en las cosas exteriores en relación con ella, culminando en su perfección espiritual, aunque *humano y de orden natural en su esencia* únicamente puede lograrse en su *existencia* concreta mediante la *acción sobrenatural de la gracia* de Dios, que normalmente se confiere en el cristianismo, en la Iglesia o, brevemente, sólo puede lograrse como *humanismo cristiano*.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

LOS COMENTARIOS DE SANTO TOMAS Y DE ROBERTO GROSSETESTE A LA "FISICA" DE ARISTÓTELES *

El lugar

ARISTÓTELES

Cuando se comienza el estudio del lugar, el físico debe investigar si existe o no, como en el caso del infinito; y si existe, en qué sentido [...] (208 a 27 - 29).

Pues si el lugar no es ninguna de estas tres cosas: ni la forma, ni la materia, ni un intervalo, que sería algo diferente del intervalo de extensión del objeto desplazado, queda que necesariamente el lugar es la última de las cuatro [posibilidades], es decir, el límite del cuerpo continente [...] (212 a 2-6).

Por consiguiente, el lugar es el límite inmóvil del continente inmediato (212 a 20).

[localización]. Si un cuerpo tiene a su alrededor otro cuerpo que lo contiene está en un lugar; si no, no (212 a 31).

[localización de la esfera última]. Por otra parte, las cosas están en un lugar por sí; por ejemplo, todo cuerpo móvil por transporte o aumento está por sí en alguna parte, pero el cielo en su conjunto, como ya se ha dicho, no está en alguna parte ni en un lugar, porque no hay ningún cuerpo que lo contenga; pero en tanto que se mueve está en un lugar por sus partes y, en efecto, una parte es contigua a la otra (212 b 6-11).

GROSSETESTE

Similiter necesse est physicum et de loco sicut de infinito considerare, etc. La primera conclusión [está] aquí; luego, que el lugar existe parece ser evidente por el cambio (p. 71, párr. 1).

Arriba supone que el lugar existe, ahora lo demuestra con un argumento que no depende de los anteriores (p. 71, párr. 2).

Noveno, que el lugar es el extremo del cuerpo continente, esto es, la superficie del cuerpo continente contigua

SANTO TOMÁS

406. [...] Primero explica lo que intenta diciendo que así como corresponde al filósofo natural tratar acerca del infinito, si existe o no y de qué modo existe y qué es de la misma manera también con respecto al lugar. En segundo término [...] prueba lo que dijo: primero por parte del mismo lugar, segundo de parte nuestra. [...]

456. [...] Para investigar el género [de la definición] de lugar utiliza una

* Ver la primera parte de este trabajo en SAPIENTIA, 1970, XXV, p. 179 y ss. (se cita como *Primera Parte*).

a cada una de las partes de la superficie del cuerpo contenido. Pues éste es el continente inmediato y no es nada de la cosa contenida. Luego, por definición, en el lugar [...] (p. 77, párr. 2).

Es evidente, pues, que el lugar es inmóvil y esto, duodécimo, sin embargo, es demostrado donde dice: *Quare continens terminus immobilis*, etc. Porque como el lugar es el extremo y límite del continente, el primero sería el extremo inmóvil del continente, y ésta es la definición completa y sustancial del lugar. Sin embargo, es oscura. Para que se haga más evidente, imagínese en el aire una esfera inmóvil, cuyo diámetro sea de dos codos, por ejemplo. La superficie interior del aire inmediato y próximo que contiene esta esfera sería la superficie esférica cóncava cuyo diámetro es de dos codos; pero circulando el aire alrededor de esta esfera necesariamente habría una superficie que contiene continuamente a una y otra, por lo cual parece que hay uno y otro lugar, lo cual es imposible (p. 80, párr. 1).

Creo que este lugar explicado puede ser definido diciendo que este lugar es la superficie esférica cóncava cuyo diámetro es de dos codos, cuyo centro dista tanto del norte, tanto del sur y tanto del occidente. Y entiendo por esta palabra "tanto" las distancias determinadas y medidas desde las cuatro partes del mundo, según líneas rectas proyectadas desde las cuatro partes del mundo hasta el centro de este lugar, cuyo centro dista de oriente, según el arco descripto conforme a la vía del movimiento diurno. Y así, en la noción determinada y singular de lugar no cae la superficie sino estas [nociones] universales: superficie esférica, cuyo diámetro es de dos codos; a las cuales nociones universales se añaden las cuatro distancias contadas desde las cuatro partes del mundo [...] y todo este conjunto no puede sino convenir en este lugar singular determinado (p. 80, párr. 3).

división. Por lo cual primero enuncia la división, segundo excluye tres de sus miembros, donde dice: *Horum autem quod non contingat*, etc.; tercero concluye el cuarto.

456. Dice primero, que ya por lo anterior puede evidenciarse qué es el lugar. Pues parece, según las cosas que comúnmente se dicen acerca del lugar, que es uno de estos cuatro: o materia, o forma, o algún espacio entre los extremos del continente o si no hay ningún espacio entre los extremos del continente que tenga ciertas dimensiones fuera de la cantidad del cuerpo que se pone en el cuerpo continente, será necesario afirmar el cuarto, es decir, que el lugar es los extremos del cuerpo continente.

457. Después [...] excluye tres miembros de la definición antedicha [...].

470. Después cuando dice: *Quare terminus continentes*, etc. concluye de lo anterior la definición del lugar, es decir, que el lugar es el límite inmóvil del continente inmediato. Dice inmediato para designar el lugar propio y excluir el lugar común.

471. Después cuando dice: *Et propter hoc medius coeli*, muestra que su definición es correcta porque las cosas que se dicen sobre el lugar concuerdan con esta definición.

473. Concluye primeramente de lo anterior que como el lugar es límite del continente, cualquier cuerpo que tenga a otro continente exterior a él, está por sí y en sentido absoluto en un lugar: pero aquel que no tenga algún cuerpo exterior que lo contenga no está en un lugar [...] Por lo cual, según esta determinación, la última esfera no está en un lugar.

474. Pero parece imposible que no esté en un lugar porque la última esfera se mueve en el lugar. [...]

475. Por lo cual Alejandro dice que la última esfera no está en un lugar

De lo ya dicho con respecto al lugar se sigue, vigésimo cuarto, que todo cuerpo que tiene fuera de sí otro cuerpo está en un lugar, en cambio el que no tiene [otro cuerpo fuera de sí] no está en un lugar [...] (p. 82, párr. 2) ¹.

de ningún modo. [...] Pero como es necesario que todo móvil se ponga en algún género de movimiento, Avicena, su seguidor, dice que el movimiento de la última esfera no es movimiento en el lugar sino en el sitio, contra el mismo Aristóteles, que dice en el quinto de estos [libros] que hay movimiento sólo en tres géneros, es decir, en cantidad, cualidad y lugar.

477. Y por lo tanto Averroes dice que la última esfera está en un lugar por accidente [...]

478. Por consiguiente, apruebo más la sentencia de Temistio, quien dijo que la última esfera está en el lugar por sus partes [...]

Santo Tomás al sistematizar el texto divide los tres temas de este libro en dos porque *lugar*, *vacío* y *tiempo* tienen en común el seguirse extrínsecamente del movimiento, pero mientras los dos primeros son medida del ente móvil el tercero es medida del mismo movimiento. Esta caracterización, que no es una definición esencial, le sirve para fundamentar la pertinencia del estudio del lugar. Grosseteste justifica la introducción del tema mediante una conclusión, que es la primera de este libro. La demostración a la que se refiere en el párrafo trans-

¹ "Similiter necesse est physicum et de loco sicut et de infinito considerare et cetera. Prima conclusio ibi: Quod quidem igitur locus sit, videtur manifestum esse ex transmutatione."

"Supra supponit locum esse. Nunc demonstrat locum esse demonstratione non dependente ex superioribus [...]."

"Nono quod locus est ultimum corporis continentis, id est superficies corporis continentis contigua undique superficiei corporis contenti. Hoc enim est primum continens et nichil rei contente est. Ergo per deffinitionem locus est [...]."

"Patet igitur quod locus immobilis est et hoc duodecimo demonstrat tamen ibi: *Quare continens terminus immobilis* et cetera. Quare cum locus sit ultimum et terminus continentis, primum erit terminus immobilis continentis primum, et hec est completa et substantialis diffinitio loci. Verrumptamen obscura est adhuc. Sed sic forte erit manifesta, ymaginetur in aere sphaera immota cuius diameter sit duorum, verbi gracia, cubitorum. Superficie intima aeris primo et proximo continens hanc sphaeram erit superficies spherica concava cuius diameter est erit superficies, continens altera et altera continue, quapropter videtur esse locus alius et alius, quod est impossibile."

"Puto hunc locum signatum sic posse definiri ut dicatur quod locus hic est superficies spherica concava cuius diameter est duorum cubitorum, cuius centrum distat a septentrione tantum et ab austro tantum et ab occidente tantum. Et intelligo in hac dictione *tantum* signatas et numeratas distancias a quattuor partibus mundi secundum lineas rectas protractatas a quattuor partibus mundi usque ad centrum huius loci, cuius centrum distat a vero oriente ut intelligatur arcus descriptus secundum viam motus diurni. In ratione itaque signatu et singularis loci non cadit singularis superficies sed hec universalis, superficies spherica, cuius diameter est duorum cubitorum, quibus universalibus intencionibus adduntur distancie quattuor numerate a quattuor partibus mundi [...] et hanc totam collectionem impossibile est convenire nisi huic loco singulari signato."

"Ex iam dictis de loco, patenter sequitur quartodecimo: quod omne corpus quod habet extra se corpus aliud est in loco, quod vero non habet non est in loco [...]."

cripto es la que sigue inmediatamente, y por lo tanto la primera conclusión no está demostrada sino que se basa en una presunción que deberá analizarse después demostrativamente. Entonces, según Grosseteste, puede iniciarse el estudio de algo cuya existencia no está demostrada, mediante una hipótesis que es legítima para introducir el tema, pero no para probarlo.

Según Santo Tomás la demostración de la definición esencial de lugar tiene una parte disputativa, que lo delimita negativamente: no es la materia, ni la forma ni cualquiera de las causas en general.

El capítulo 4 de Aristóteles es según él la "determinación" conforme la verdad². El problema de la localización de la esfera exterior, que es tratado en la lección VII (Nº 472-485), tiene especial interés porque muestra el modo de resolver las interpretaciones erróneas sobre la base de los mismos postulados aristotélicos. La primera respuesta es errónea porque no distingue el lugar del espacio; la de Alejandro lo es por exceso, pues es imposible afirmar que la última esfera esté "en ningún lugar absolutamente"; la solución de Avicenna es contraria al pensamiento de Aristóteles; la de Avempace no respeta la definición de lugar; la de Averroes concluye en un imposible³. Acepta la de Temistio como más probable conforme a la teoría de Aristóteles, a pesar de las dificultades que presenta (Nº 479). Por su parte considera que lo más conveniente es decir que la última esfera está en un lugar por sus partes intrínsecas más bien que por el centro, que está totalmente fuera de su sustancia (Nº 480). Las soluciones de Santo Tomás a los argumentos de los filósofos citados no añaden nuevos postulados ni desarrollos⁴, no siendo su interés solucionar concretamente problemas filosóficos naturales sino exponer con toda precisión un sistema.

El tema de la localización da oportunidad a Grosseteste de exponer un método para determinar los lugares concretos y definirlos (describirlos esencialmente en su singularidad) sin referencia a elementos cualitativos sino sólo por nociones universales y medidas. Se trata de buscar una combinación de medidas tal, que sólo pueda dar por

² Cf. Lec. VI, p. 1 y siguientes. La definición de lugar está ampliamente comentada, especialmente en cuanto al género próximo y la diferencia específica. El párrafo 14 de esta lección está dedicado exclusivamente a explicar en qué sentido debe entenderse la inmovilidad del lugar.

³ Estas interpretaciones están explicadas en la lec. VII en cuyo párr. 6 se señalan las razones por las cuales rechaza la opinión de Averroes con un doble argumento —el estilo que es común en Santo Tomás en estos casos—: lógico y exegético.

⁴ Por consiguiente, su interpretación es de tipo integrativa y no toma partido real en la controversia. Contesta claramente en qué casos una teoría resulta contraria a Aristóteles (como en los autores anteriormente citados), pero no da una solución definitiva al problema; en todo caso hay una serie de argumentos que parecen dar la razón a Temistio, y que se detallan en los párrafos 7 y 8 de esta lección, pero sin carácter definitivo. En ese sentido es interesante la prudente redacción del párrafo 9, donde responde a una posible objeción: después de su propia opinión cita en su apoyo un párrafo del cap. 5 de Aristóteles.

resultado la referencia a "este" lugar concreto entre todos los del universo. Para ello son insuficientes las nociones aristotélicas porque si el lugar es la superficie del continente en contacto con el contenido y queremos conocer un lugar concreto, debemos hacer referencia a la experiencia del conjunto de cosas que rodean a lo que queremos ubicar. En cambio, si tomamos puntos inmóviles de referencia y medimos las distancias desde esos puntos, logramos eliminar la posibilidad de confusión con la antípoda teniendo una combinación de medida que sólo conviene a este lugar. El "primer continente" y su superficie en contacto con el contenido se determina entonces no por la naturaleza de los cuerpos continente y contenido, ni por sus propiedades, sino por medidas matemáticas, de modo que propiamente el lugar no es (en el ejemplo de la esfera) la misma superficie del aire circundante en contacto con ella, sino una entidad matemática compuesta por las diferentes medidas. Este ejemplo, a pesar de su claridad conceptual, en la práctica resulta inaplicable por la dificultad de establecer las medidas requeridas. Pero Grosseteste se interesa más bien por su aplicación macrocósmica: la tierra y su continente, la masa de aire, e incluso el lugar de la última esfera. Los textos parecen indicar⁵ que "inmovilidad" de la última esfera equivale a "posición absoluta", lo cual significa que la última esfera tiene una posición absoluta, pero no los otros cuerpos. Mas esta interpretación no es segura; para Grosseteste existen dos lugares absolutos: arriba y abajo, independientemente de toda naturaleza corpórea. Esta parte del comentario muestra el gran interés de Roberto por los temas físicos, y un intento de originalidad, como el de explicar la localización no por un predicamento propio, el *ubi*, sino por referencias perfectamente determinables por una unidad de medida, lo que implica su reducción a la categoría de cantidad. Es decir que Grosseteste aparece aplicando el sistema de localización por coordenadas ("cartesianas") ya conocido por los egipcios, y utilizado por los astrónomos griegos para situar puntos en la esfera celeste y en la superficie de la tierra según longitud y latitud (Hiparco, *ca.* 140 a.C.).

El tiempo

ARISTÓTELES

Después de lo que antecede, es necesario abordar el estudio del tiempo. Conviene primeramente exponer las dificultades al respecto, y examinar en una argumentación exotérica si es preciso colocarlo entre los seres o entre los no-seres; después, estudiar su naturaleza (217 b, 29 - 31).

Por lo tanto, el tiempo no existe sin el cambio; en efecto, cuando no tenemos cambios en nuestro pensamiento o no los percibimos, no nos parece que

⁵ Cf. p. 82, párr. 1 al final y pág. 83, 2º párr.

haya pasado tiempo; [...] Si pues, el instante no es diferente sino idéntico y único, no habría tiempo; lo mismo cuando escapa su variación no parece que haya un tiempo intermediario [...] Es, pues, claro que el tiempo ni es el movimiento ni existe sin el movimiento. Pero, puesto que buscamos la esencia del tiempo, partiendo de este primer análisis es necesario captar qué elemento del movimiento es el tiempo.

Pues cuando percibimos el instante como único en lugar de percibirlo o bien como anterior o posterior en el movimiento, ni como idéntico sino en relación con lo anterior y con lo posterior, parece que ningún tiempo ha pasado porque no se ha producido ningún movimiento. Cuando, por lo contrario, percibimos lo anterior y lo posterior, entonces decimos que hay tiempo; he aquí, en efecto, qué es el tiempo: el número del movimiento según lo anterior y lo posterior (219 a 30 219 b).

Pues en tanto límite, el instante no es el tiempo sino que es un accidente; en tanto que numera es número; pues los límites no pertenecen a las cosas de las cuales son límites (219 b 21-23).

Por otra parte, medimos no solamente el movimiento por el tiempo, sino también el tiempo por el movimiento, porque ellos se determinan recíprocamente; pues el tiempo determina al movimiento del cual es número; y el movimiento, al tiempo (220 b 14-17).

Por consiguiente, se ve que los seres eternos en tanto eternos no están bajo el tiempo; pues el tiempo no los contiene y no mide su existencia; la prueba de esto es que el tiempo no tiene ningún efecto sobre ellos, porque no existen en el tiempo (221 b 3-6).

Después de estas explicaciones, se ve que todo cambio y todo movimiento existen en el tiempo [...] (220 b 30-31).

GROSSETESTE

[...] ésta es la definición de tiempo: tiempo es el número del movimiento según lo anterior y lo posterior. Pero no me parece suficientemente claro si esta definición es la conclusión de una demostración, o expone qué es lo que significa la palabra y no se trata aquí demostrativamente sino que se explicita con un circunloquio. Creo sin embargo que más bien expone lo que se significa con la palabra (p. 88, párr. 1) [sigue paralelo entre la mensura lineal y el tiempo con respecto al número numerado].

Del mismo modo, entendamos solamente un movimiento, como el movimiento diurno del primer cielo, y circunscribáanse todos los otros movimientos. Pregunta: ¿De qué modo se sabrá si este movimiento es más veloz o más lento, y cómo se sabrá si

SANTO TOMÁS

580. Después, cuando dice: *Determinamus autem*, etc., muestra que el tiempo es algo del movimiento, porque es su medida; y lo demuestra también por el mismo medio, es decir, por el conocimiento del tiempo y el movimiento.

Pues es evidente que determinamos que hay tiempo cuando consideramos uno y otro en el movimiento, y un medio entre ellos. Pues cuando entendemos los extremos diversos de algún medio, y el alma expresa que aquéllos son dos instantes: éste primero y aquél después, como numerando lo primero y lo posterior en el movimiento, entonces decimos que hay tiempo. Pues el tiempo parece determinarse por el instante. Y esto se supone aquí, porque en otro lugar se mostrará con más evidencia⁸.

⁶ Libro III, p. 55 y 56.

⁸ En la lec. XVIII de este mismo libro (nº 582-592).

una revolución se cumple en un tiempo breve o largo? ¿Por dónde se medirá el tiempo de este movimiento único? Estas dificultades a las que llega el intelecto humano son muchas (p. 91, párr. 2 [la solución es su teoría de la medida]).

Creo, sin embargo, como dijimos en otro lugar⁶ que un número infinito puede relacionarse a otro número infinito en cualquier proporción numeral y no numeral (p. 91, párr. 3) [sigue explicación de la teoría de la medida].

Creo que de este modo sucede [también] con respecto al tiempo: el que hizo el tiempo [e. d. Dios] medía eternamente con números infinitos los que sin embargo en sí [son] finitos, antes que existiesen todos los tiempos, tanto menores cuanto mayores [...] p. 94, párr. 2).

Pero nosotros no podemos medir el tiempo de este modo sino que suponemos cierta línea, que está en alguna naturaleza determinada, como por ejemplo de una pulgada, o de un codo o semejantes. Y por esto medimos y numeramos otras y cualesquiera naturaleza que participen de la longitud. Así [también] suponemos cierto tiempo, como el que está en algún movimiento determinado del cielo, y por él medimos los otros tiempos y las cosas temporales en cuanto temporales (p. 94, párr. 3).

La privación de esta misma simultaneidad [la de la eternidad] de la totalidad universalmente tomada de los existentes es el tiempo [...] Y quizá alguno creerá que se acercará más [a la esencia del tiempo] si se define por las diferencias positivas que se producen por la antedicha privación (p. 96, párr. 3).

Yo, sin embargo, creo lo contrario: pues lo primero y lo posterior en el tiempo son consecuencias de dicha privación y tienen una referencia esencial a la simultaneidad de la eternidad (p. 96, párr. 4).

Luego, cuando apreciamos un instante, y no discernimos lo primero y lo posterior en el movimiento; o cuando lo hacemos, pero tomamos un instante como fin del primero y principio del siguiente, entonces no parece que haya tiempo, porque tampoco hay movimiento. Pero cuando tomamos lo primero y lo posterior y lo numeramos, entonces decimos que hay tiempo. Y esto porque el tiempo no es otra cosa que el número del movimiento, según lo primero y lo posterior: pues percibimos el tiempo, como se ha dicho, cuando numeramos lo primero y lo posterior. Luego es evidente que el tiempo no es movimiento, sino que se sigue al movimiento en tanto es numerado. Por lo cual es el número del movimiento.

[...] Puesto que el tiempo es el número del movimiento, y el número no existe sin el alma, parece que el tiempo no puede existir sin el alma. Sin embargo, si se supone el movimiento sin un alma, sería necesario el tiempo. Pues el número en cuanto integra la definición de tiempo, no dice numeración actual del alma, sino aptitudinal [...] (p. 104, párr. 3).

Recapitula [Aristóteles] para explicar con más evidencia que hay un mismo número para los diversos numerados. Pero es una dificultad, y no pequeña, el que los mismos numerados sean diversos de éste y sin embargo con identidad numérica. Quizá la eternidad verdadera y la unidad numérica de los diversos numerados está en el número eterno de la mente divina [...] (p. 105, párr. 2) ⁷.

El estudio del tiempo es encarado por Aristóteles conforme a su metodología habitual: exposición de las dificultades, constatación de su existencia y determinación de su naturaleza.

⁷ "[...] ut hec sit diffinitio temporis: tempus autem est numerus motus secundum prius et posterius. Sed an hec diffinitio temporis conclusio sit demonstracionis, an sit diffinitio exponens *quid est* quod dicitur per vocabulum, et hic non demonstrative ostensa, sed quadam levi confabulatione explicata, non satis mihi liquet. Puto tamen melius quod sit diffinitio exponens *quid est* quod dicitur per vocabulum."

"Similiter intelligamus unicum motum tantum, ut motum diurnum primi celi, et circumcribatur penitus omnis alius motus. Quero quomodo scietur an iste motus sit velox vel tardus, et quomodo scietur an una revolutio sit facta in brevi tempore aut longo? Unde mecietur tempus huius motus unici? Hec difficilia sunt valde ad que vix pervenit humanus intellectus."

"Credo tamen, sicut alibi diximus, quod unus numerus infinitus ad alium numerum infinitum se potest habere in omni proportionem numerali et non numerali [...]."

"Hoc modo puto esse de tempore: factor temporis numeros infinitis sibi tamen finitis eternaliter antequam essent tempora omnia tam minora quam maiora mensuravit [...]."

"Nos autem non possumus tempus sic metiri, sed lineam aliquam supponimus prout est in alia natura determinata, utpote digito aut cubito aut in alio huiusmodi. Et per hoc metimus et numeramus alias et quascumque naturas longitudinibus participantes. Sic supponimus tempus aliquod, ut est in alio motu celo signato, et per illud metimur tempora alia et temporalia in quantum temporalia [...]."

"Privacio vero huius eiusdem simul a totalitate universaliter essendi eternitatis est tempus [...] Et forte aliquis putabit quod propinquius tangetur si diffiniatur per differencias positivitas que committant predictam privacionem."

"Item quia tempus est numerus motus et numerus non est sine anima, videtur tempus non posse esse sine anima. Tamen si ponatur motus sine anima erit necessario tempus. Numerus enim secundum quod ponitur in definitione temporis non dicit actualem numeracionem sed aptitudinalem ab anima [...]. Recapitulat illud, ut manifestius dicat eundem esse numerum diversorum numeratorum. Sed ipsa numerata esse diversa de hac tamen numeri ydemtate non parva est difficultas. Forte enim verissima ydemptitas est unitas numeri diversorum numeratorum est in numero eterno in mente divina [...]."

Santo Tomás ha organizado este tema conforme a dos problemas: existencia y naturaleza del tiempo, tratados por Aristóteles en sus capítulos 11 y 12, con un desarrollo dialéctico primero y sistemático después. Considera que la vía de oposición no conduce a ninguna determinación positiva sobre el tiempo, pero sí a negaciones válidas, que indican el camino a seguir en la investigación. Estas dos determinaciones negativas son: *el tiempo no es movimiento* y *el tiempo no existe sin el movimiento*⁹. Resulta pues, que la indagación sistemática, partiendo de estos supuestos debe descubrir la conexión esencial entre el tiempo y el movimiento. Aquí se introduce la noción de *medida*¹⁰.

Grosseteste también considera que las determinaciones negativas no son todavía definición esencial, pero sí una verdadera conclusión demostrada, la decimoctava: "el tiempo ni es movimiento ni existe sin el movimiento"¹¹. Que el tiempo no es movimiento es evidente, según Grosseteste; en cambio no lo es que no pueda existir sin el movimiento. Por eso se requiere el análisis de las opiniones anteriores, pero en definitiva se probará mediante la indagación sistemática. Esto explica por qué esta segunda parte de la conclusión no es independiente, como debió haber sido, pues Aristóteles trata los dos puntos separadamente¹². Quizá la razón sea que esta vinculación esencial entre tiempo y movimiento, propia de la conceptualización aristotélica, queda muy disminuida en Grosseteste, para quien en definitiva nuestro tiempo es una medida arbitraria que en sí misma no depende del movimiento (o sea del mundo corporal) sino de la eternidad.

La definición esencial del tiempo es obtenida por el análisis de la captación de la anterioridad y posterioridad en el movimiento. Un ejemplo de comentario aclaratorio lo constituyen los párrafos transcritos de Santo Tomás, correspondientes al texto aristotélico de Bk. 219 a 30-210 b. En cambio Grosseteste considera que la definición aristotélica no es esencial sino nominal; y aunque en el párrafo transcrito lo exponga dubitativamente con respecto al pensamiento genuino del estagirita, él personalmente prefiere otra conceptualización. Ello se debe que con la definición aristotélica no parecen solucionarse adecuadamente alguna de las muchas dificultades que presenta la relación movimiento-tiempo, por lo cual es muy dudoso que la noción de movimiento deba integrar la de tiempo. Es evidente que hay aquí dos modos completamente distintos no tanto de entender a Aristóteles, cuanto de explicar la realidad misma. Santo Tomás estudia el tiempo

⁹ Corresponde a la vía disputativa, explicada en la lec. XVI, y la cita del texto corresponde al último párrafo de esta lección.

¹⁰ En las lecciones XV y XVI.

¹¹ Cf. pág. 86, pár. 4. Esta conclusión es transcripción exacta del texto aristotélico de Bk 219 a 1.

¹² Bk 218 b 9-20 y Bk 219 b 21-219 a (comienzo del capítulo 11).

buscando una definición justificable analíticamente: en todo movimiento se supone siempre un punto de partida y otro de llegada¹³ de lo cual se infiere inmediatamente la relación anterior-posterior. Así queda claro en qué sentido se llama al tiempo "número" y también que su conocimiento depende de la captación del movimiento y es lógicamente posterior.

Grosseteste no se interesa tanto por una definición esencial, buscando más bien una definición "operativa", que explique qué sucede cuando "medimos" algo. Por eso considera necesario explayarse en la dilucidación de la noción de medida. A este propósito trata la relación medida absoluta-medida relativa. La medida absoluta siempre es infinita porque es una idea ejemplar en la mente divina, y todo número que es infinito para nosotros es finito para Dios, en el sentido de que El mismo lo ha constituido, y por tanto depende de su Sabiduría. Esto explica que las medidas absolutas e infinitas sean relacionables entre sí según todas las proporciones. Ahora bien, supuesto este fundamento último que justifica la existencia de la medida, es necesario analizar qué sucede en el conocimiento humano, pues nosotros no podemos medir de ese modo: nuestra medición es esencialmente relativa, porque suponemos una medida como principio, que es la cantidad pura o abstracta. Mas en la experiencia tampoco en la realidad (el número matemático en un ente de razón) sino que medimos cosas materiales con otras materiales; esto es *accidental* al concepto de "medir", se deriva de nuestra naturaleza limitada y corpórea. Por lo tanto lo esencial de la unidad de medida, a nivel del hombre, es ser una cantidad abstracta, elaborada por nuestra mente, y por lo tanto *convencional*. Es decir, toda medición no es algo absoluto, sino que supone una teoría de la medida, que en sí es contingente y puede variarse. Pero cierta necesidad de fundamentos últimos guió a Grosseteste a basar esta medida convencional (si no en los casos concretos, sí en cuanto a su existencia misma) en la medida absoluta y no convencional. Aplicando estos razonamientos al tiempo, se puede concluir que el tiempo, en cuanto medida, es convencional, y por lo tanto algo numerado y no aquello con lo cual numeramos. En cambio, el número de la Sabiduría infinita es numerante; respecto a nosotros lo anterior y lo posterior, base de la medida, son algo positivo, pero en sí son consecuencia de la privación de la posesión total (eternidad). Pero como este carácter privativo de lo anterior y lo posterior restaría unidad al ser, es necesario justificar su permanencia, y de nuevo encontramos la tan recurrida teoría de la luz en sus aspectos permanente y fluyente. Pero si bien esto le era más o menos adecuado para justificar la unidad

¹³ Cf. p. 572 y sgtes.

del ser, no parecía suficiente para explicar la identidad del número; este problema no tenía solución, tal como se plantea dualísticamente en su teoría de la medida. Por eso debe solucionar este problema físico por vía metafísico-teológica: la unidad del número estará ("quizá" añade, demostrando su misma inseguridad al respecto) en el número eterno de la mente divina.

Las especies del movimiento

ARISTÓTELES

Todo lo que cambia lo hace sea por accidente (por ejemplo cuando decimos del "músico" que camina, porque al que camina pertenece "músico" por accidente); sea porque se dice que una cosa cambia simplemente porque cambia algo suyo (en efecto, se dice que el cuerpo sana porque sana el ojo o el pecho). Y, en fin, hay algo que no es movido ni por accidente ni a causa del movimiento de otra cosa que le pertenece, sino por el hecho de moverse primeramente por sí. Es esto el móvil en sí, diferente según cada clase de movimiento por ejemplo lo alterable, y en la alteración lo sanable o lo calefactible.

Asimismo lo que mueve: tal cosa mueve por accidente; tal otra según una parte, porque mueve algo que le pertenece; tal otra en sí primeramente, por ejemplo el sanador sana, la mano golpea. Es necesario distinguir: lo que se mueve primeramente; lo que es movido, además en qué se cumple el movimiento, a saber el tiempo; después de esto el término inicial y el término final, puesto que todo movimiento va de un término a otro término (224 a 21 - 35).

Por consiguiente, después de lo dicho, hay necesariamente tres cambios: el que va de sujeto en sujeto, el que va de un sujeto a un no-sujeto, aquel que va de un no sujeto a un sujeto, pues aquel que va de un no-sujeto a un no sujeto no es cambio porque en él no hay relación de oposición: en efecto, no hay contrariedad ni contradicción entre los dos términos (225 a 5 - 11).

Como todo movimiento es un cambio y hay tres cambios (se ha dicho ya) y además los cambios según la generación y la destrucción no son movimientos sino cambios según la contradicción, es necesario que solamente el cambio de sujeto a sujeto sea el movimiento (225 a 34 - 225 b 2).

GROSSETESTE

Transmutatur autem omne transmutans, etc. Primero divide lo que se mueve en lo que se mueve por accidente y, lo que se mueve según la parte y lo que se mueve primeramente y por sí. Y añade inmediatamente este principio, que es evidente con un breve comentario; uno es el móvil primero y por sí y distinto en tanto que es receptivo de distintos movimientos, por ejemplo: el mismo cuerpo, en tanto cuerpo, es receptivo del movimiento

SANTO TOMÁS

639. Dice primero que todo lo que se cambia, se dice que lo hace de tres modos.

De un modo por accidente, así como cuando decimos que el músico camina, porque este hombre, que es músico, camina.

De otro modo se dice que algo se cambia en sentido absoluto, porque alguna parte suya se cambia, como todas las cosas que se dice que cambian según las partes.

local; en tanto que participa de las cuatro cualidades naturales primeras es alterable; y en tanto es vegetativo, es susceptible de aumento y disminución [...] (p. 106, párr. 1).

Estas tres [consideraciones] se requieren para los diversos movimientos: lo que se mueve, el tiempo en el cual se mueve y los dos términos, es decir, desde dónde y hacia el cual se mueve [...] (p. 106, párr. 2).

Secundum quid accidens dimittatur: segundo muestra que todo cambio que no es según accidente es de contrario en contrario, o de contrario en medio, o de medio a contrario o de contradicción en contradicción [...] (p. 108, párr. 1) ¹⁴.

De un tercer modo se dice que algo se mueve no haciéndolo ni según accidente, ni según la parte sino que se mueve primeramente y por sí. Porque dice: "primeramente", excluye el movimiento según la parte; y por lo que dice "por sí", excluye el movimiento por accidente. El móvil por sí varía según las diversas especies de movimiento, así como lo alterable en el móvil según la alteración, y lo aumentable según el aumento. Y a su vez dentro de la especie alteración, difiere lo sanable, que se mueve hacia la salud, y lo calentable, que se mueve según el calor.

Distingue Aristóteles primero tres clases de movimiento: por accidente, según una parte y por sí. Según Santo Tomás estas distinciones son introductorias al tema fundamental: determinación de las especies de movimiento ¹⁵. La parte central la constituye, pues, la determinación de las especies de cambio. Santo Tomás ha captado perfectamente el carácter inductivo de la argumentación de Aristóteles. Más adelante ¹⁶ se explica como un silogismo inductivo completo, de tal modo que conduce a la verdad absoluta de la enunciación, ya que es imposible que exista un movimiento fuera de las categorías enumeradas, o que haya movimiento en la sustancia y en las formas que son término del movimiento. Este es, según el aquinatense, un perfecto ejemplo de razonamiento completo, que conduce a certeza apodíctica, y no solamente probable o contingente ¹⁷.

¹⁴ "*Transmutatur autem omne transmutans et cetera. Primo dividit quod movetur primo et per se et in quod movetur per accidens et in quod movetur secundam partem. Et subiungit continuo hoc principium quod levi confabulatione notum est, scilicet quod primum et per se mobile alterius motus, utpote idem corpus secundum quod est corpus est receptivum motus localis, secundum quod est participans quattuor qualitatibus naturalibus est alterabile, secundum quod vegetativum est augmentabile et diminutionis capax [...].*"

"Requiruntur hec tria ad diversum motum: et quod movetur et tempus in quo movetur et termini duo ex quo, scilicet, movetur et in quem movetur."

"*Secundum quid accidens dimittatur. 2º demonstrat quod omnis mutacio non secundum accidens est a contrario in contrarium vel a contrario in medium vel a medio in contrarium vel a contradiccione in contradiccione [...].*"

¹⁵ No obstante, comenta con toda prolijidad, como es habitual en él; es así que la distinción entre movimiento por sí y por accidente, que ocupa un solo párrafo de Aristóteles (Bk 224 a 21-30, transcripto) es explicado en la Lección I con la finalidad de excluir sistemáticamente el estudio del movimiento por accidente, ya que por ser indeterminado, no integra los temas propiamente filosófico-naturales.

¹⁶ Lección IV.

¹⁷ Se opone, pues, con toda decisión a Averroes, quien a propósito del tema del movimiento en la sustancia sostenía que la argumentación aristotélica es sólo probable. Santo

Grosseteste enumera siete conclusiones a propósito del tema, pero nos interesan especialmente los comentarios marginales¹⁸.

La primera conclusión: *no hay movimiento en aquello que es adquirido por el movimiento* (la especie o forma) le da ocasión para aplicar su teoría de la pluralidad de formas como explicación de las distintas especies o formas adquiridas por el movimiento. Según su concepción, existen en los seres diversos estratos ontológicos, diversas formas sustanciales cada una de las cuales comunica una determinada perfección.

Una es la forma por la cual el ser es cuerpo, por otra es viviente, por otra es sensitivo. A su vez, a cada una de las formas estratificadas le corresponde una especie de movimiento, es decir, cada especie de movimiento adviene al ser por una de sus formas sustanciales. La forma de corporeidad es el estrato más general y común a todos los cuerpos, y a ella corresponde el movimiento local. Así justifica Grosseteste por otra vía la afirmación aristotélica de que el cambio de lugar es el primero de los movimientos. En un estrato menos genérico, desde el punto de vista lógico aunque no en la realidad, las cuatro cualidades combinadas dan origen a los elementos y sus compuestos, a quienes corresponde el movimiento de alteración. Ahora bien, como todo ser alterable es necesariamente cuerpo por su forma de corporeidad, puede a su vez moverse localmente. No ha desarrollado las relaciones entre el movimiento local y el de alteración, ni ha dicho por qué es posible justificar que toda alteración por las cualidades implique un movimiento local; tampoco parece que sea fácil teniendo en cuenta cierta clausura que impone a sus formas estratificadas. Por fin, en el tercer estrato —la forma sustancial viviente— se da el movimiento de aumento y disminución, con las mismas características que hemos indicado antes.

Pero quizá lo más interesante para nuestro propósito comparativo sea la aplicación de la teoría de la pluralidad de formas al caso de la generación¹⁹. Hay que tener en cuenta que aunque Grosseteste parece

Tomás rechaza esta idea (nº 664) mostrando que los principios aristotélicos conducen a una conclusión apodíctica, y negar dicho carácter implicaría poner en duda la validez de todas las formulaciones que se basan en el mismo esquema de razonamiento, con las consecuencias peligrosas que son de prever en cuanto a la posibilidad de llegar por vía filosófico-natural a verdaderos conocimientos esenciales.

¹⁸ Este libro quinto ha quedado incompleto: contiene sólo una enumeración de las conclusiones y algunos comentarios marginales, motivados éstos por puntos que llamaban su atención. Debe considerarse sólo un esquema de lo que hubiera sido el comentario terminado. (Cf. RICHARD DALES: *Roberti Grosseteste...* cit. *Introduction*, p. XII; y "Robert Gosseteste's Commentarius in Octo Libros Physicorum Aristotelis", *Medievalia et Humanistica*, XI, 1957, p. 10-33). Por eso no puede establecerse con seguridad cuál era su interpretación definitiva de Aristóteles. En cambio las notas marginales indican en primer lugar los puntos de su interés, sirviendo de pauta para comprobar las constantes de su pensamiento, y además porque en ellas expone generalmente reflexiones personales y resultados filosóficos propios. La importancia de las notas marginales, algunas de las cuales expresaban su modo de concebir la filosofía, ha sido destacada por Servus Gieben: "Das Abkürzungszeichen des Robert Grosseteste: Quomodo philosophia accipienda sit a nobis", *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlín, 1963, p. 522-534.

aceptar la teoría aristotélica de la generación, en cuanto su concepción de la materia primera es distinta, será también diverso el resultado. Como la materia siempre tiene alguna actualidad, y ya hemos indicado que no está claro si es la forma de corporeidad o algún otro acto²⁰ la generación no toca a esta primera forma o acto sino que se produce en las subsiguientes. La argumentación de Aristóteles sobre la generación según Grosseteste es válida para la generación absoluta, donde hay un paso de la nada al ser; y se cumple el requisito aristotélico de que haya un soporte para el movimiento (razón por la cual no es movimiento), pues verdaderamente el no ser no puede ser soporte. Pero esta prueba no valdría para la trasmutación de los elementos, porque en ese caso no se parte del no ser. No parece haber encontrado la solución al problema que él mismo se plantea, ya que admitiendo una realidad relativa de la materia con su propio acto, el único modo de entender la generación como cambio instantáneo es referirla a las formas segundas, y entonces el "no-ser" de Aristóteles se entendería no como ser en absoluto ente, sino como no ser relativo; o sea, no ser de la forma que advendrá. Y en ese caso la explicación vale también para la trasmutación y no hay allí ningún problema. El hecho de no sacar las consecuencias implícitas en sus primeras formulaciones muestra que en muchos puntos Grosseteste no pasó de una discreta vía inventionis; por otra parte, considerando las circunstancias, tampoco se podía esperar otra cosa.

Unidad del movimiento

ARISTÓTELES

El movimiento es genéricamente uno según las formas de la atribución. En efecto, el transporte es uno genéricamente en todo transporte, pero la alteración es genéricamente distinta que el transporte. Su unidad es específica cuando, existiendo unidad genérica, es también uno en la especie indivisible: por ejemplo el color tiene diferencias, por donde se sigue que el emblanquecimiento y el ennegrecimiento son específicamente distintos y que todo blanqueamiento será específicamente idéntico a todo blanqueamiento y todo ennegrecimiento a todo ennegrecimiento (227 b - a 4 - 10).

Pero el movimiento absolutamente uno es aquel que lo es sustancial y numéricamente: qué es tal movimiento lo mostrará el análisis. Las cosas a propósito de las cuales hablamos de movimiento son tres: el sujeto, el lugar y el tiempo [...] Entre estos elementos la unidad genérica y específica es debida a la cosa que es el dominio del movimiento; la contigüidad al tiempo; la unidad absoluta, a todos (227 b 21 - 29).

GROSSETESTE

[...] Pero el tiempo numéricamente uno es necesario que sea uno y otro

SANTO TOMÁS

696. Por lo tanto, dice primero, que el movimiento se llama uno de di-

¹⁹ Cf. p. 108, pár. 3 y 4.

²⁰ Cf. *Primera Parte*, p. 194 y ss.

[e. d. que cambie], porque si el movimiento numéricamente uno existiese en algún tiempo, lo primeramente corrupto podría de nuevo ser numéricamente el mismo, y esto parece imposible (p. 111, párr. 2).

Y esto último lo dice Aistóteles como en duda. Pues la salud numéricamente una, cuando se ha corrompido, parece que puede retornar en el mismo número que antes. Pues por los mismos componentes se produciría la misma [salud], que es medida de la que existió primeramente y retorna [...] (p. 111, párr. 3).

Por la misma razón no durará la salud numéricamente la misma desde la mañana hasta la tarde. Pues los humores [que están] en el cuerpo humano, cuya armonía constituye la salud, fluyen continuamente [...] (p. 111, párr. 4). Sin embargo, es numéricamente una por la carne sustancial producida de las causas, llamada carne según la especie, y que resta y permanece una [...] y la carne del hombre es una por la unidad de esta carne que permanece siempre, y aunque con respecto a la carne generada por los elementos, que fluye, se transforma siempre el accidente del cuerpo, es numéricamente idéntica a la mañana y a la noche. También en Sócrates, puesto que su blancura tiene unidad en algo que permanece en la carne sustancial, la blancura de Sócrates es una a la mañana y a la tarde, porque su blancura tiene unidad en la luz de nece una [...] y la carne del hombre la carne sustancial, que permanece idéntica, y unida a ella la luz de la carne fluyente produce la blancura (p. 12, párr. 1)²¹.

versos modos, ya que el mismo uno, universalmente tomado, se dice de diversos modos: del género, de la especie, y del número. Se llama uno en género el movimiento, según las figuras de los predicamentos [...]

697. [...] el movimiento se llama uno específicamente cuando no sólo es uno según el género sino también según la especie individual, esto es, especialísima, que no se divide en otras especies.

699. [...] según los antedichos modos [género y especie] no se dice que un movimiento es uno en sentido absoluto, sino relativamente al género y a la especie. Pero del tercer modo se llama el movimiento uno en sentido absoluto, al que es uno numéricamente según su esencia.

700. [A propósito de las dudas sobre el movimiento numéricamente uno] [...], dice, primero, que puede suceder que algún móvil, como Sócrates, se altere según una alteración de la misma especie primero en un tiempo y de nuevo en otro, como si sanara dos veces de oftalmía [...]

Pero parece que si se recuperara la misma [salud] numéricamente, la alteración siguiente sería un movimiento numéricamente igual al anterior: en cambio, si no se recuperara la misma salud numéricamente, habría un movimiento específico pero no numéricamente uno [...] continúa con la exposición de las dudas].

702. [...] Por último, concluye que estas dudas están fuera de la intención principal, y por tanto pueden ser omitidas.

²¹ "[...] Tempus autem idem numero oportet esse in alio et alio, quia si motus unus numero esset in alicio tempore idem corruptum prius posset iterum esse idem numero; et videtur hoc esse impossibile."

"Et ultimum ponit illud Aristotelis quasi in dubium. Sanitas enim eadem numero corrupta videtur quod posset eadem numero redire que prius. Eorumdem namque essentialiter componendum erit una eadem que commensuratio que prius fuit et iterum redit."

"Pari ratione non durabit sanitas una numero a mane usque ad vesperam. Humores enim in corpore humano, in quorum commensuratione consistit sanitas, continue fluunt [...]"

"Est tamen unum numero propter carnem substantialem contractam ex causis sementis [...]. Et in unitate huius carnis semper stantis est caro unius hominis semper una; licet

Cuando Santo Tomás divide y analiza el texto de Aristóteles distingue los tres tipos de unidad: genérica, específica y numérica, dedicando más atención a la dilucidación del problema de la unidad numérica, porque plantea más dificultades. Para solucionarlas recurre al criterio de conjunción de la unidad específica y el tiempo. Al problema presentado por el mismo Aristóteles con el ejemplo de la salud y la sanación, Santo Tomás contesta que de la identidad numérica de la salud no puede inferirse la de la sanación, si hay varios procesos sanativos²². Como se ve es una solución general que no resuelve toda duda: lo cual por otra parte, está fuera de su propósito en estos comentarios.

En cambio Grosseteste intenta dar una solución definitiva al problema de la unidad numérica, que es, como en Santo Tomás el más comentado, ya que casi no se trata de la unidad genérica y específica que, por otra parte, se conceptualiza de modo igual a Aristóteles.

La duda presentada por el Estagirita es si la salud recobrada después de un proceso de sanación será numéricamente la misma que la anterior. Grosseteste argumenta así: si el motivo por el cual se niega la unidad numérica es la enfermedad intermedia, por igual razón habría que decir que nuestra salud es numéricamente distinta a la mañana y a la tarde, pues los humores del cuerpo, cuyo equilibrio constituye la salud, varían constantemente. Y más aún, como nuestro cuerpo sufre continuos procesos y cambios, habría que concluir que tampoco es numéricamente el mismo hoy que ayer. Luego la razón por la cual el cuerpo es uno y la salud es una de la misma, y es la permanencia de la luz que comunica unidad a la carne fluyente. Luego la luz es siempre constitutivo básico, y en tanto es permanente (un aspecto o dimensión de la luz) es la entelequia del cuerpo²³, soporte de sus modificaciones, y en su aspecto dinámico es luz fluyente.

Los accidentes que advienen a la sustancia (o mejor, al ser que tiene varias formas sustanciales) son una especie de luz que fluye dentro de una luz permanente, y gracias a ella conservan su ordenación trascendental al sustrato del cual son accidentes.

El mismo argumento vale para la unidad del movimiento, la cual no depende en definitiva del movimiento, que es lo cambiante, o fluyente, sino del evo o tiempo absoluto, de donde procede.

secundum carnem ad generatam ex incremento semper fluit, sicut accidens corporis fluentis est unum numero mane et vespere. Et in Socrate quia albedo eius habet unitatem alicuius stantis in carne substantiali, utpote albedo in Socrate est una numero mane et vespere quia albedo eius habet unitatem in luce carnis substantialis stante eadem, cui luci lux carnis fluentis iuncta et unita facit albedinem."

²² Cf. n^{os} 700, 701 y 702.

²³ Una caracterización de la luz como entelequia en el sistema filosófico de Roberto Grosseteste es presentada por Servus Gieben: "Das Licht als Entelechie bei R. Grosseteste", *La Filosofia della natura nel Medioevo*. Atti del terzo Congresso Internazionale di Filosofia Medioevale. Passo della Mendola. Trento-Milán, 1966, p. 372-378.

En suma, sobre este tema genuinamente aristotélico y después de haberlo planteado como lo hace el estagirita, arriba Grosseteste a las siguientes conclusiones, que se insertan bien en el contexto del comentario pero que en su esencia no son aristotélicas:

1) hay una diferencia entre nuestro modo de conocer y la realidad ontológica;

2) para la física las únicas determinaciones utilizables son las que derivan de nuestro modo de conocer;

3) ontológicamente el tiempo no es la medida del movimiento, su unidad no se determina según la unidad de lo medido sino según el tiempo absoluto.

4) la unidad del tiempo se deriva del principio del cual procede, el evo o duración inmaterial y de ella toma su unidad el mismo movimiento.

El primer motor

ARISTÓTELES

Todo aquello en movimiento es necesariamente movido por algo, en efecto, si no tiene en sí el principio del movimiento evidentemente es movido por otro, pues otra cosa será el motor; por otra parte si lo tiene en sí [continúa el desarrollo de la prueba] (241 b 24 - 28).

Ahora bien, puesto que todo móvil es necesariamente movido por algo, sea algo movido según el movimiento local por otro que es movido, y sea a su vez el motor movido por otro movido, y aquél por otro y siempre así; necesariamente hay algo que es primer motor y no se puede ir al infinito (242 a 16 - 20).

Por lo tanto, es necesario detenerse y admitir un primer motor y un primer móvil. En efecto, no tiene ninguna importancia que la imposibilidad resulte de una hipótesis; pues la hipótesis ha sido declarada posible y cuando se ha admitido lo posible no se puede admitir que resulte una imposibilidad (242 b 34 - 243 a 2).

Se ve, por lo tanto, después de lo que antecede, que el primer motor es inmóvil: sea, en efecto, que la serie de móviles, pero movidos por otros, se detenga en un primer inmóvil, sea que vaya hasta un móvil que se mueve y se detiene él mismo, de las dos maneras se sigue que en todas las cosas movidas, el primer motor es inmóvil (258 b 4 - 9) [en el libro VIII].

GROSSETESTE

[...] [Comentario al libro VII]. Lo primero que aquí demuestra Aristóteles es que todo lo que se mueve es movido por otro [...] (p. 125, párr. 1).

[...] En segundo lugar demuestra que los motores según el movimiento local no se dan al infinito, sino que hay una primera causa del movimien-

SANTO TOMÁS

885. Propone, pues, en primer lugar, que es necesario que todo lo que es movido, sea movido por otro. Pues existen algunas cosas que no tienen en sí mismas el principio de su movimiento sino que este principio es extrínseco, como las que son movidas por violencia. Luego, si hay algo que no tiene

to; [y] lo demuestra por imposible [...] (p. 125, párr. 1).

[...] Tercero, demuestra que es necesario que el motor y el móvil sean simultáneos [estén juntos]. Lo [demuestra] primero en el movimiento local, segundo en la alteración y tercero en el aumento y disminución, es decir, que en todos estos movimientos el motor y el móvil son simultáneos (p. 126, párr. 3).

[Comentario al libro VIII]. La segunda conclusión es ésta: que hay algo siempre inmóvil, como el primer motor, y algo siempre móvil, como el producido por el primer motor; y otras cosas que algunas veces se mueven y otras reposan (p. 131, párr. 2) ²⁴.

en sí el principio de su movimiento sino que es extrínseco, es evidente que es movido por otro.

Pero si hay algún móvil que tenga en sí el principio de su movimiento, sobre esto puede dudarse si es movido por otro [...]

Expuesto esto, proceda a demostrar lo propuesto de doble manera: primero excluyendo aquel [caso] en que pareciera sobre todo que algo no es movido por otro; segundo en forma directa, mostrando que nada puede moverse a sí mismo [...]

[Sigue prueba sobre la imposibilidad de la serie infinita].

894. [...] Luego por eso es imposible que se pueda proceder al infinito en [la serie de] móviles y motores. Luego es evidente que el hecho de que uno mueva a otro no procede al infinito, sino que es necesario detenerse en alguno y sería algún primer móvil, que es movido por otro inmóvil.

896. Pero alguien podría decir que no sucede que todos los móviles se continúen; y es imposible que los elementos se continúen entre sí y con los cuerpos celestes.

Debe decirse, sin embargo, que contingente e imposible se toman de distinto modo, cuando se demuestra algo sobre el género y sobre la especie. Pues cuando se trata de la especie, es necesario tomar como imposible aquello a lo cual repugna o el género o la diferencia específica, por las cuales se constituye la razón de especie. En cambio, cuando se trata del género, se toma como contingente todo aquello a lo cual no repugna la razón de gé-

²⁴ [...] "Primum quod hic demonstrat Aristoteles est quod omne quod movetur ab alio movetur [...]."

[...] "2º ostendit quod motores secundum locales motum non abeunt in infinitum, sed est prima causa motus: hoc ostendit per impossibile [...]."

[...] "3º demonstrat movens et motum simul necesse esse oportere. Hoc autem primo erit in motu locali, 2º in alteracione, 3º in augmentacione et diminutione, scilicet quod in omnibus hiis motibus movens et motum sunt simul [...]."

"Secunda conclusio est hec, scilicet aliquid semper est immobile, ut movens primum, et aliquid semper motum eu productum a movente primo quedam quandoque moventur et quandoque quiescunt."

nero, aunque le repugne la diferencia que constituye la especie; como si al hablar de animal se tomara como contingente [posible] que todo animal fuera alado; pero si se descendiera a la consideración del hombre, sería imposible qué animal fuese alado. Luego, puesto que aquí Aristóteles habla de los móviles y los motores en general, no aplicándolos a determinados móviles, ser continuo o contiguo se relacionan indiferentemente a la noción de motor y móvil; luego se toma como contingente que todos los móviles sean cotinuos entre sí; lo cual sin embargo es imposible, si los móviles se consideraran según sus naturas determinadas.

El problema del primer motor es tratado por Aristóteles en los dos últimos libros de la Física. La temática gira en torno a sus existencia y algunas determinaciones sobre su naturaleza.

Santo Tomás ha considerado estos dos libros como el segundo gran grupo de los temas de la física²⁵: el movimiento por comparación de los motores y los móviles. En el libro VII se demuestra la existencia del primer motor y en el VIII su naturaleza²⁶. Para él la Física era un todo sistemático y no entraba en su esquema las consideraciones actuales sobre las diferentes épocas de composición de los libros físicos... La prueba del capítulo 1 del libro VII adquiere un lugar sistemático previo al de la demostración de la eternidad del movimiento (cap. 1 del libro VIII).

La demostración de la eternidad del movimiento, por su parte, queda vinculada a la explicación de la naturaleza del primer motor y del primer movimiento. De modo que el tema de la existencia del primer motor es separable del de la eternidad del movimiento, pu-

²⁵ Cf. la división general que expone al comienzo del comentario al Libro Tercero (n. 275) y que en la parte pertinente se repite al inicio del Séptimo (nº 884).

²⁶ Cf. la división y enunciación temática del comienzo de cada uno de los libros (nºs. 884 y 965 respectivamente). Según esta interpretación la prueba de la existencia del primer motor del Libro VII es independiente y previa al tema de la eternidad del movimiento, tratada al comienzo del libro VIII. Esta opinión no es aceptada hoy por la mayoría de los especialistas, que consideran todo el libro VII fuera de lugar en la ordenación actual (por ej. H. CARTERON, *Introducción a la traducción de la Física*, Société d'édition "Les Belles Lettres", París 1966, pág. 12 y sgtes., donde también hay un resumen de la controversia; O. HAMELIN: *El sistema de Aristóteles*. Ed. Estuario, Bs. As. 1946, págs. 373 y sgtes.; A. ROSS, *Introduction a su edición de la Física*, Oxford, pág. 15 y sgtes.). Uno de los argumentos utilizados para demostrar que el libro VIII empalma directamente con el VI y que el VII es agregado posterior, es la repetición de los argumentos para probar la existencia del primer motor. Santo Tomás, partiendo de un esquema prefijado de comprensión del texto no considera que exista tal repetición.

diendo aceptarse el primero y rechazarse el segundo sin que el sistema aristotélico sufra una modificación esencial.

Las argumentaciones del comentario al libro VIII añaden poco en lo que respecta a la interpretación que Santo Tomás hace de Aristóteles. Podemos señalar, a título de ejemplo, otro vuelco de sentido manteniendo todo el desarrollo del original, pero que conduce a resultados completamente diferentes. Cuando Aristóteles indaga cuál es el primer movimiento temporalmente y en dignidad, supone ya demostrada la eternidad del movimiento. Esto es clarísimo con sólo considerar el párrafo Bk 260 a 22-25²⁷.

Santo Tomás²⁸ trastoca el sentido: no es que el motor sea único y primero *porque* causa el primer movimiento único y eterno, sino que el movimiento circular es único, continuo y primero *porque* es causado por el motor inmóvil. Este texto del cap. VII de Aristóteles puede interpretarse así porque Santo Tomás considera previamente probada la existencia de un primer motor, independientemente del postulado de la eternidad del movimiento. Y aunque tal interpretación pueda resultar conforme con el sistema, en verdad es filosofía de Santo Tomás, no de Aristóteles.

Semejantes elaboraciones lindantes con la metafísica no las encontramos en Grosseteste. Dejando de lado los problemas de integración del texto²⁹ podemos aseverar que la lectura del texto aristotélico no orientó a Grosseteste hacia especulaciones metafísicas como coronamiento necesario del estudio físico. De todo el desarrollo de la prueba de la existencia del primer motor sólo retiene el principio "todo lo movido es movido por otro". Santo Tomás también, evidentemente, pero por diferentes razones, lo que origina dos comentarios completamente diferentes. El aquinante se preocupa de fundar el carácter estrictamente analítico y por ende apodíctico de este principio, para lo cual disputa contra Averroes, que sólo le otorgaba el carácter de demostración *quia*³⁰; ahora bien, fundamentar la posibilidad de una demostra-

²⁷ La traducción del párrafo citado en el cuerpo es la siguiente: "En efecto, es necesario examinar si un movimiento continuo es posible o no, y si es posible, cuál es, y cuál es el primero de los movimientos. Pues es evidente que si el movimiento es necesariamente eterno y si este movimiento dado es primero y continuo, es un primer motor el que causa un movimiento necesariamente uno e idéntico, continuo y primero".

²⁸ El desarrollo corresponde a las lecciones XVII y XVIII.

²⁹ El libro VII es muy incompleto y parece más bien una recopilación de notas sueltas, ya que los temas carecen de ilación. Cr. Richard Dales: *Introduction...*, cit., p. XII.

³⁰ Avicenna y Averroes habían discutido sobre la corrección formal del razonamiento aristotélico (Cf. Nros. 888 y 889) y, por ende, no salían del terreno de la Lógica. Santo Tomás sostiene, con Averroes, que una condicional con antecedente y consecuente imposible puede ser verdadera (la moderna lógica matemática admite que la implicación material de dos falsedades es verdadera); por ejemplo: "si el hombre es asno, es irracional"; pero Averroes negaba apodicticidad al razonamiento, porque según él toda demostración que contuviera una premisa condicional es sólo *quia* y no *propter quid*. En cambio, Santo Tomás admite la apodicticidad de un razonamiento que contenga una condicional.

ción *propter quid* que contenga una condicional es muy importante en este caso porque el argumento por imposible que propone Aristóteles no puede enunciarse sino de esa manera. Además esta es la prueba más fuerte que presenta Aristóteles en la Física para demostrar este principio (es casi igual al del cap. IV del libro VIII); concederle sólo valor de demostración quia y no analítico, era despojarlo de todo su peso metafísico. Santo Tomás, perfectamente conciente de ello, dedica todo su esfuerzo a esta prueba.

Grosseteste no parece interesado por ninguna cuestión de este tipo al respecto. El principio es admitido sin discusión, y se pasa inmediatamente a la solución de dificultades prácticas (por ejemplo el tema de la forma inclusa y la forma expresa). Cuando en el comentario al libro VIII se repite la argumentación aristotélica, se acepta en sus líneas generales, pero con una gran libertad de exposición. Su desarrollo muestra cómo ha simplificado la cuestión; sintéticamente es el siguiente: lo que se mueve a sí mismo (sólo aquí se presente algún problema, pues el principio es evidente en lo que es movido por otro), o se mueve en su totalidad o según alguna de sus partes. Lo primero es imposible porque estaría a la vez en acto y en potencia con respecto a lo mismo (aplicación estricta de la teoría de Aristóteles), luego sólo puede moverse según una de sus partes; pero entonces no se mueve por sí a sí mismo, pues por sí se opone a "a según la parte". A partir de aquí podría concluir y rematar su argumento del modo más sencillo: una parte no se mueve por sí a sí misma (nueva aplicación del principio de Aristóteles) y tampoco el todo a sí mismo, luego nada se mueve a sí mismo por sí, y por lo tanto todo es movido por otro. Pero en cambio Grosseteste inicia una larga disquisición sobre las partes motoras y movidas que lo aparta de lo esencial de la argumentación, dejando de lado el tema estricto que estaba comentando.

La eternidad del movimiento

ARISTÓTELES

El movimiento ¿ha sido engendrado una vez, no habiendo existido antes, y debe a su vez ser destruido, de tal suerte que cese de ser movimiento? ¿O bien escapa a la generación y a la destrucción y existe y existirá siempre? (250 b - 13).

Pues es también necesario que las cosas, o bien hayan sido engendradas una vez, no habiendo existido antes: o que sean eternas. Pues si cada cosa móvil ha sido engendrada, necesariamente antes del cambio y el movimiento considerados debía haberse producido otro, aquel por el cual sería engendrado lo que tiene potencia de ser movido y de mover (251 a 16 - 19).

Pero, si se supone que los seres han preexistido eternamente sin que haya existido el movimiento, se ve el absurdo con sólo considerar la hipótesis; absurdo que aparece aún más inevitable a poco que se siga adelante (251 a 20 - 22).

Si es verdad que el tiempo es el número del movimiento, o un cierto movimiento, entonces, como el tiempo existe siempre, necesariamente el movimiento debe ser igualmente eterno (251 b 13-14).

GROSSETESTE

La perpetuidad del movimiento, esto es, la carencia de principio y de fin del movimiento puede ser imaginada por la anterioridad de un movimiento con respecto a otro, o de otro con respecto a aquél y así al infinito. Y [también] puede imaginarse la perpetuidad del movimiento en un movimiento único, como por ejemplo, en el movimiento del cielo que contiene a los otros movimientos [...] (p. 144, párr. 3).

Luego, la intención de Aristóteles en su primera conclusión en el octavo libro de los Físicos es una de estas tres: o intenta preguntar si el movimiento es perpetuo por la predecesión de uno con respecto al otro y la sucesión de uno después de otro al infinito; o si el movimiento que es perpetuo es único; o bien su intención prescinde de estos modos y es general con respecto a ambos [...]. Por tanto, Averroes piensa que su intención en la primera conclusión es la perpetuidad de un movimiento único, pero quizá es más verdadero que la intención de Aristóteles fue prescindir de ambos modos, para que de este intento general se descienda al especial, que es el de la perpetuidad de un único movimiento (p. 145, párr. 2).

Sin embargo, cualquiera fuera de estas tres la intención de Aristóteles, los argumentos por los cuales intenta probar la perpetuidad del movimiento le parecen adecuados a su propósito. Debe saberse, a pesar de ello, que lo que intenta probar Aristóteles en este lugar sobre la perpetuidad del movimiento es falso y herético. Pues el movimiento, que tiene comienzo, lo mismo que el tiempo, es finito con respecto al tiempo pasado [...] (p. 146, párr. 1).

[...] Sucedió necesariamente que los filósofos cayeron en este error, porque

SANTO TOMÁS

966. Acerca de lo primero debe saberse que Averroes dice que Aristóteles en este capítulo no intenta preguntar si el movimiento es eterno universalmente, sino sobre el primer movimiento. Pero al que analice las palabras y el argumento del Filósofo, esto le resultará totalmente falso. Pues las palabras del Filósofo se refieren universalmente al movimiento, porque dice: *utrum factus sit aliquando motus, cum non esset prius, et corrumpitur iterum, sic quod moveri nihil sit* [...]

También por el mismo argumento de Aristóteles se muestra que esto es falso. Primero porque su costumbre es [argumentar] siempre en lo que se propone con argumentos propios [...]. Segundo, porque si ya se hubiera probado que hay algún movimiento o muchos [que son] eternos, preguntaría inútilmente más abajo si algunas cosas se movieron siempre. Sería ridículo decir que Aristóteles después reitera su argumentación desde el principio, como si hubiera omitido algo, como le parece al Comentador.

982. [...] Y puesto que el tiempo es eterno, concluye que es necesario que el movimiento sea eterno. Y explica la razón de la consecuencia: el tiempo es una propiedad del movimiento, pues es su medida como se ha dicho.

983. Pero parece que la razón de Aristóteles no es suficiente. Pues el instante se relaciona al tiempo como el punto a la línea, como se ha dicho en el sexto [libro]; pero no pertenece a la noción de punto el ser medio [...]. Luego no puede probarse que la línea sea infinita porque todo punto sea principio y fin, sino que es más bien a la inversa: porque la línea es infinita se prueba que todo punto es principio y fin. Así, pues, parece no ser verdad que todo ins-

el error acerca de la perpetuidad y la infinitud del movimiento y del tiempo con respecto al pasado y al futuro nadie puede librarse científicamente, a no ser el que puede entender la simplicidad de la eternidad [...] (p. 147, párr. 1).

Pero el afecto de los filósofos estaba más ligado a las cosas transitorias que a las eternas, y su aprehensión obtenida por las imágenes de las cosas mudables no podía alcanzar la simplicidad de la eternidad [...] (p. 147, párr. 2).

[En 'De finitate motus et temporis' y después de reseñar los argumentos]. Pero digo que la argumentación de Aristóteles y de los filósofos es débil. Pues cuando dice el movimiento alguna vez existió primeramente" debe distinguirse, porque si significa un orden temporal, entonces en la frase queda implicada la misma contradicción, porque se implica que el tiempo precede al primer principio del movimiento y así hubo movimiento antes del primer movimiento y tiempo antes del primer tiempo, lo que es imposible. Pero ésta no es una distinción suficiente: o el movimiento es perpetuo y sin inicio, o existió antes de haber existido, porque bajo ninguna de las dos partes de esta división cae el movimiento, o el mundo, o el tiempo o algo cuyo ser es existir en el tiempo, porque ninguno de ellos es sin comienzo [...] [crítica al primer argumento] (p. 149, párr. 2).

Digo que en este argumento hay una falla por esto: que el intelecto no distingue entre la prioridad de tiempo y la prioridad que señala el orden de la eternidad con respecto al tiempo. Pues el no ser del mundo y de aquellas cosas que existen en el mundo no se toma midiéndolas por el tiempo sin comienzo, ni por ningún tiempo, sino por la eternidad [...] [crítica del segundo argumento] (p. 151, párr. 2) ⁸¹.

tante es principio y fin, sino porque se admite que el tiempo es eterno. Luego es claro que Aristóteles, cuando acepta este medio [premisa menor] supone la eternidad del movimiento, que es lo que debe probar.

996. [...] Por lo cual es evidente que aunque Aristóteles admitió un mundo eterno, sin embargo no creyó que Dios no era la causa del ser del mismo mundo, sino solo la causa de su movimiento, como algunos dijeron [...].

986. Estas son las razones por las cuales Aristóteles intenta probar que el movimiento siempre existió sin faltar jamás.

Lo cual en parte repugna a nuestra fe: según admite que el movimiento existió siempre. Pues en nuestra fe no se acepta que nada haya existido siempre sino solo Dios, que es totalmente inmóvil [...].

En cuanto a la otra parte, no es totalmente contrario a la fe, porque como se ha dicho arriba, Aristóteles no trata del movimiento del cielo sino universalmente de [todo] movimiento. Pero según nuestra fe admitimos una sustancia del mundo que aunque una vez comenzó a existir, sin embargo nunca dejará de hacerlo. También admitimos que algunos movimientos existirán siempre, principalmente en los hombres quienes siempre permanecerán, obrando con vida incorruptible, desgraciada o bienaventurada.

⁸¹ "Perpetuitas motus, id est carencia principii et finis in motu, potest ymaginari per antecessionem inius motus ante alium et alterius ante illum, et sic in infinitum et per successionem

Aristóteles plantea el problema de la eternidad del movimiento en dos términos irreductibles por contradictorios: o el tiempo ha sido generado y por ende se corromperá, o no ha sido generado y por tanto ha existido siempre y siempre existirá. De los argumentos que presentae nos interesa especialmente el tercero (transcripto) tomado de la noción de tiempo. El principio de la infinidad del tiempo con relación al pasado y al futuro es analítico, porque surge de su misma definición.

En cambio Santo Tomás considera que la demostración de la eternidad del movimiento es un postulado previo a la demostración de la naturaleza del primer motor, trabándose en una disputa contra Averroes, en términos bastante fuertes³².

Todo lo que hay en Averroes que no parece conforme al genuino pensamiento del estagirita es cuidadosamente separado. Pero queda el mismo texto que no ofrece lugar a dudas en cuanto afirmaba con pleno convencimiento la eternidad del movimiento.

Con todo Santo Tomás reconociendo el error de Aristóteles, puntualiza sus límites, buscando un cierto modo de conciliarlo con la fe, aunque no interpreta las palabras de Aristóteles, por supuesto, co-

unius post alium in infinitum. Et potest ymaginari perpetuitas motus in motu unico, utpote in motu celi continente alios motus [...]."

"Intencio igitur Aristotelis in prima conclusione sua in 8vo *Physicorum* est una istarum trium: quia aut intendit querere an motus sit perpetuus per antecessionem unius ante alterum et successionem unius post alterum in infinitum; vel an motus unus aliquis sit perpetuus; vel sua intencio abstrahit ab utroque istorum modorum et est generalis ad utrumque illorum [...]."

"Averrois igitur putat quod intencio huius prime conclusionis sit de perpetuitate motus unius; et forte verius est quod intencio Aristotelis fuit abstrahens ab utroque istorum modorum ut ab intencione generali descendat ad specialem, que est de perpetuitate motus unius".

"Verumptamen quecumque istarum trium intencionum fuerit intencio Aristotelis argumenta quibus nititur ostendere perpetuitatem motus sui intencioni videntur conveniencia. Sciendum tamen quod illud quod intendit Aristoteles in hoc loco probare de perpetuitate motus falsum est et hereticum. Est enim motus habens initium et similiter tempus, et finitum est tempus preteritum [...]."

[...] "Necesse fuit philosophos in hunc errorem incidere, quia ab errore de perpetuitate et infinitate motus et temporis ex parte ante et ex parte post nullus potest scientificè liberari, nisi qui potest simplicitatem eternitatis intelligere [...]."

"Philosophorum autem affectus ligati erant plus cum transitoriis quam cum eternis, immo illorum apprehensio in phantasmatis mutabilitate detenta, simplicitatem eternitatis attingere non potuit [...]."

"Dico autem quod racionacinacio Aristotelis et philosophorum est diminuta. Quod enim dicitur *motus aliquando primo fuit, postquam non fuit*, distinguendum est, quia si hec dictio *postquam* significet ordinem temporalem, implicata est in sermone ideo contradiccio, quia implicatur quod tempus precesserit primum principium motus et ita quod motus fuit ante motum primum et tempus ante tempus primum, quod este impossibile. Et non est divisio sufficiens: motus aut est prepetuus et sine initio, aut fuit postquam non fuit, quia sub neutram partem divisionis cadit motus vel mundus vel tempus vel aliquid cuius esse est esse cum tempore, quia nullum horum est sine initio [...]."

"Dico quod in hac racionacione est decepco propter hoc, quod intellectus non distinguit inter prioritatem temporis et prioritatem que signat ordinem eternitatis ad tempus. Non esse namque mundi et eorum que cum mundo ceperunt non mensurant tempus sine initio nec omnino tempus, sed eternitas [...]."

³² Cf. nos. 966 y sgtes. (en parte transcriptos).

mo lo hubiera hecho el mismo griego. El argumento de Aristóteles es erróneo³³ pero de él no pueden derivarse más consecuencias que las que el mismo texto autorice, no siendo legítimo utilizar las palabras de Aristóteles como prueba de algo que estaba fuera de su intención. Asimismo sostiene que Aristóteles nunca negó que Dios fuera causa de la existencia del mundo, con una interpretación que podría merecer reparos a los exégetas modernos, pero que indudablemente está dentro de los principios del sistema.

Grosseteste ha dedicado bastante interés a este tema, como lo prueban los dos desarrollos paralelos dentro de la actual ordenación del comentario al libro VIII: en el cuerpo mismo y en el pequeño tratado *De Finitate motus et temporis*, que es indudablemente una obrita acabada, independiente del resto del comentario y con evidentes mira a la refutación de este argumento. Grosseteste critica a Aristóteles por dos causas: lo que intenta probar es falso y herético, o sea contrario a la razón y a la fe. El motivo que aduce para explicar este error, es el desconocimiento de la esencia de la eternidad, que mostrando la radical finitud del tiempo, impediría caer en el error de afirmar la eternidad del movimiento. La falla de Aristóteles, que Santo Tomás interpreta como una falacia del lenguaje (el "antes" del "tiempo"), es explicado por Grosseteste como una falsa imaginación derivada de la consideración exclusiva de las cosas sensibles. Aristóteles erró por imaginar en vez de entender; pero además cometió una incorrección lógica: las premisas no le permitían una conclusión en materia necesaria. Sólo la purificación del concepto del tiempo permitirá a la mente humana librarse de estos errores, para lo cual es necesario tener clara la noción de eternidad, que funda nuestro tiempo convencional. Precisamente Grosseteste critica a los antiguos el no haberse percatado de este carácter convencional de nuestro tiempo como medida y haberlo tomado como expresión de una realidad. Pero si esto es así, no podemos decir científicamente nada sobre la esencia del tiempo, porque no es proporcional a nuestro modo de entender, y sólo en Metafísica, basándonos en parte en la Revelación, podremos formular algunas conjeturas válidas. Y eso no nos sirve para la ciencia natural, cuyo cometido es explicar los entes corpóreos. Para este propósito basta con nuestra noción convencional: no es propio de estas investigaciones ahondar en la esencia metafísica del tiempo. Por eso la crítica de Aristóteles no tiene carácter filosófico-natural

³³ Santo Tomás no está de acuerdo con los que por salvar a toda costa a Aristóteles tergiversaban su pensamiento, diciendo que aquí no demuestra sino que expone un argumento probable y más bien con dudas (cf. nº 986). Nada hay en el texto que permita esta afirmación y aun es claramente gratuito y falso en vista de la utilización de esa misma prueba en el Libro XII de la Metafísica.

sino lógico y metodológico: hay un error formal, y una extralimitación en el objeto de investigación, pues no tiene en cuenta las posibilidades de nuestro conocimiento de la naturaleza. Aunque la crítica de Grosseteste a Aristóteles parece más radical y fuerte que la de Santo Tomás tiene el efecto de separar más la filosofía natural de la metafísica, dejándola ligada esencialmente "a nuestro modo [convencional] de comprender y medir.

CONCLUSIONES GENERALES

La comparación de los puntos claves de la Física según los comentarios de nuestros dos autores nos permitirá elaborar aquí algunas conclusiones generales que indicarán los aspectos fundamentales de dos mentalidades filosóficas bien diferenciadas. Podemos señalar en primer lugar la diferente actitud con que ambos se enfrentan a la *Física*: Grosseteste se interesa por el texto en la medida en que responde a los problemas que se le planteaban, y por eso lo integra en su sistema cuando le parece posible, aunque de ese modo el genuino pensamiento del Estagirita quede distorsionado en su verdadero significado. Podemos citar a título de ejemplo su aplicación de las nociones aristotélicas de acto y potencia³⁴, de movimiento³⁵ y de lugar y tiempo³⁶. Demuestra además un criterio muy independiente frente a la autoridad doctrinal de los antiguos, aceptando o rechazando sus tesis según las conclusiones filosóficas personales. El comentario no es una exposición ni una crítica sino una reflexión propia sobre ciertos temas filosófico-naturales con ocasión del texto aristotélico. En cambio Santo Tomás escribe no para sí sino primera y principalmente para los estudiantes que se introducían al conocimiento de teorías antes vedadas. Le interesa sobre todo exponer lo más fielmente posible al Aristóteles histórico sin deformaciones producidas por interpretaciones posteriores, especialmente las de los árabes, contra los que continuamente disputa de las más variadas maneras. Esta finalidad didáctica explica los caracteres más salientes de la obra, que son ante todo pedagógicos. Pero también —y es lo que aquí más nos interesa destacar— el comentario es exponente de la mentalidad sintetizante y abstractiva de Santo Tomás: ha logrado captar lo esencial del sistema aristotélico, los principios, que aplica cada vez que es necesario completar y generalizar conclusiones que en el original no se plantearon o quedaron en elaboraciones particulares. Por ejemplo: la cuestión de la localización de

³⁴ Cf. *Primera Parte*, p. 191 ss.

³⁵ Cf. *Primera Parte*, p. 201 ss.

³⁶ Cf. *Supra*, p. 257 ss.

las esfera exterior³⁷, la aplicación de la teoría del intelecto agente en el proceso de adquisición de la ciencia³⁸, la defensa de la apodicticidad de la prueba de la existencia del primer motor³⁹.

Estas dos actitudes no son casuales sino expresión de dos modos de entender y conceptualizar la misma filosofía. Santo Tomás es más teólogo que filósofo, por propia intención y vocación, pero da a la filosofía el lugar que le corresponde en el ámbito del saber total. Por eso busca constantemente la jerarquización de saberes; su interés filosófico se centra más bien en la metafísica que en la filosofía natural, pero ésta tiene la función de servir de puente entre la realidad experiencial y la elaboración de los primeros principios del ser en tanto ser, descubriendo los primeros principios del ser móvil o natural, objeto propio y adecuado de la inteligencia humana. Se orienta en casi todos los casos hacia formulaciones universales y no a problemas experimentales ni a conclusiones particulares. Las dificultades que sugiere el texto aristotélico son solucionadas por los principios o bien por una crítica interna integrada con referencia a diversas obras del estagirita según sean pertinentes. Las citas más comunes son las de la misma *Física*, la *Metafísica* y los *Posteriores Analíticos*. El texto carece de elaboraciones teológicas o apelación a verdades de fe, con excepción del tema de la eternidad del movimiento. Pero debe señalarse que, al contrario de Grosseteste, se dice de manera incidental que la teoría de Aristóteles es contraria a la fe: el peso del argumento impugnante reside en probar la falsedad filosófica y el error lógico-formal de la elaboración del estagirita. Además de su Comentario a la *Física*, en los pocos casos en que Santo Tomás se ha ocupado de temas filosófico-naturales o lindantes al ámbito científico, su actitud es fundamentalmente la misma. Su opúsculo *Sobre los principios de la naturaleza* es una síntesis de los principios generales de la Filosofía natural. En otros casos la aplicación de las formulaciones generales intenta una explicación de fenómenos "científicamente" inexplicables en su tiempo, demostrando que él estaba al corriente de esas dificultades. Un ejemplo de este tipo de aplicación lo constituye su opúsculo *Sobre las operaciones ocultas de la naturaleza*⁴⁰, así como también *Sobre el*

³⁷ Cf. nos. 474 y sgtes. Son especialmente importantes las aclaraciones sobre las falsas interpretaciones.

³⁸ Santo Tomás demuestra esta aplicación independientemente de la prueba presentada en el lugar por Aristóteles, que es directamente platónica. Cf. ps. 927 y sgtes.

³⁹ Cf. *Supra*, p.

⁴⁰ Santo Tomás, *Opúsculos filosóficos*, versión de Antonino Tomás y Ballús, según la versión crítica de Mandonnet, Ed. Poblet, Bs. As., 1947, p. 43. Se trata de averiguar el principio oculto de ciertas operaciones, como las del imán, que explica como resultado de la virtud magnética que tiene su origen en la misma naturaleza del ser, cuando dichas operaciones son permanentes. De lo contrario se deberán a influencias divinas o diabólicas.

movimiento del corazón y *Sobre la mezcla de los elementos*⁴¹. Estos ejemplos —y podrían buscarse más— nos muestran que la incursión de Santo Tomás en la Filosofía natural ha sido sólo a nivel de los principios generales, donde hay una elaboración directa muy valiosa; en cambio los temas más concretos son sólo oblicuamente considerados, en cuanto puedan explicarse por principios más generales. En suma, la mentalidad de Santo Tomás no es “científica” en el sentido moderno, sino fundamentalmente metafísica y se ha llegado a veces a identificar esta forma de pensamiento con todas las de la Edad Media. Veremos inmediatamente que no es así.

Grosseteste tiene un interés y una preocupación claramente “científicos”; le interesan los problemas concretos y experimentales, y una ampliación del campo de los conocimientos humanos sobre la base de nuevas y personales investigaciones y no por acumulación de datos de autoridades. Por eso toma sin escrúpulo ciertos desarrollos de los árabes, ya que presentaban —por lo menos indudablemente consideró que así era— un estadio más elaborado que Aristóteles. Pero a la vez ha heredado de su educación la influencia platónica y agustiniana. Su sistema es una especie de eclecticismo donde se entrelazan elementos de las más variadas procedencias, teniendo como punto común su teoría de la luz. En metafísica su concepción es platónico-agustiniana⁴²; en filosofía natural y ciencia hay un aristotelismo lleno de influencias platónicas. Sus combinaciones son totalmente originales y por eso no puede inscribírsele en ninguna corriente. Más bien debe decirse que inaugura un nuevo modo de filosofar, que será tradición de Oxford durante los dos siglos siguientes a su muerte.

Esta influencia puede sintetizarse en dos puntos fundamentales:

1. Es un antecesor de las corrientes científico-experimentalistas del siglo siguiente. Decimos que es “antecesor” porque los resultados revolucionarios de sus ideas no estaban en él más que en germen y no llegaron a concretarse. Los caracteres novedosos y antecedentes inmediatos del s. XIV inglés son los siguientes:

⁴¹ Santo Tomás, *Opúsculos...*, cit., ps. 93 y 75, respectivamente. En el primer caso se pregunta *por qué* funciona el corazón (no *cómo*) y concluye que no pertenece a lo sensitivo sino que la causa del movimiento del corazón es la parte vegetativa del alma. En el segundo caso, que coincide con su Comentario al *De Generatione et Corruptione*, de Aristóteles, L. I, lec. XXIV, donde sostiene la subsistencia virtual o potencial de los elementos en el compuesto.

⁴² Coinciden en esto, además de la prueba evidente de los mismos textos, los autores que se han ocupado de Roberto de Lincoln; vgr.: Richard Dales, *Introduction...*, cit., p. XIX; Efrén Bettoni, “La formazione dell'universo nel pensiero del Grossatesta”, en *La filosofia della natura nel Medioevo*, cit., ps. 350-356; D. Callus, “Introduction of Aristotelian Learning to Oxford”, *Proceedings of the British Academy*, 29 (1943), ps. 229-281; G. A. Little: “The franciscan School at Oxford in the thirteenth century”, *Archivum Franciscanum Historicum*, XIX (1926), ps. 803 y sgtes.

1.1. la independencia de todo criterio dogmático en materia filosófica. La vía de aprendizaje y solución no es la teoría de un autor sino "la verdad" (buscada por investigación) y la experimentación para el caso de los fenómenos naturales ⁴³.

1.2. la postulación de la necesidad de criterios científicos para llegar a la verdad. Uno es el de la experimentación, el otro, el de la matematización del saber físico. Estos dos principios integran su vía analítica ⁴⁴, pero Grosseteste no llegó a interpretarlos en su interrelación: experimentación-formulación matemática, como lo hizo, por ejemplo, Galileo, sino que los utiliza como dos criterios separados entre sí. Los casos más importantes de su aplicación del saber matemático al conocimiento del mundo físico son: la determinación medible del lugar ⁴⁵, el tratamiento del infinito potencial ⁴⁶, los criterios de medida ⁴⁷ y la explicación de todo fenómeno por las leyes de la luz, expresables geométricamente ⁴⁸.

1.3. su teoría sobre las leyes físicas, según la cual ellas no proporcionan un conocimiento absoluto (en el sentido de "esencial"). El fundamento objetivo de los fenómenos no es una realidad intrínseca a ellos sino el resultado del comportamiento de la luz, constituyente básico. Nuestro conocimiento es relativo y convencional, pero tiene sin embargo un fundamento absoluto: Dios. Mas Dios no es objeto directo de nuestra inteligencia ni pertenece a la experiencia, por lo cual queda fuera de la Física, que siempre se valdrá de conocimientos probables y mediciones convencionales. Esta es una nueva vía abierta sobre la posibilidad del conocimiento no —esencial para resolver problemas científicos prácticos. Por eso un efecto no se explicará como resultado de la esencia del ser, pues se ha renunciado a eso, sino

⁴³ Sin embargo, hay que decir que aunque existen formulaciones claras del principio de separación de la física y las demás ciencias y de la necesidad de tomar de los autores —en este caso Aristóteles— sólo lo que sea más conveniente, en la práctica admite argumentos de autoridad y desliza cuestiones dogmáticas. Por ejemplo, en el libro I (p. 26 in fine) hay una elaboración muy clara del principio, pero más adelante (p. 30), a propósito de la eternidad de la materia, recurre al argumento de la revelación.

⁴⁴ Para una exposición del método de Grosseteste y de su primer momento o vía analítica: D. A. Callus, "Robert Grosseteste's Place of the History of Philosophy", *Actes du XI Congrès International de Philosophie*, Bruxelles, Vol. VII, ps. 161-165; también A. C. Crombie: "Robert Grosseteste on the the logic of Science", *Actes su XI Congrès International de Philosophie*, Bruxelles, Vol. XII, ps. 171-173.

⁴⁵ Cf. *Supra*, p.

⁴⁶ Cf. *Primera Parte*, p. 204 ss.

⁴⁷ Cf. *Primera Parte*, p. 204 ss.; y *Supra*, p. .. y p. ...

⁴⁸ Es muy claro esto en los textos sobre la primera materia y la primera forma, en el libro I, y los paralelos.

como resultado inmediato de una propiedad, que a su vez deriva de una forma segunda ⁴⁹.

1.4. la aceptación de la teoría de la pluralidad de formas elimina dentro del ámbito de la Física el problema de la composición última de los seres (materia y forma como co-principios intrínsecos, pues la propiedad deriva siempre de formas segundas, y no de la primera forma de corporeidad). Las formas segundas se relacionen directamente con la cantidad y la cualidad. Pero la cantidad es forma previa a la cualidad, y por eso siempre será posible una reducción cuantitativa (lo que no es posible en el sistema de Aristóteles), no en el sentido de una reducción estricta a una medida, pero sí al fundamento formal, que es la forma de corporeidad. Dos aplicaciones inmediatas, desarrolladas por el mismo Grosseteste, de este nuevo modo de conceptualizar la realidad son la determinación cuantificacional del lugar ⁵⁰ y la reducción de las cualidades sensibles a las derivadas del tacto ⁵¹ y por ende a lo directamente mensurable, pues el tacto es el sentido que capta por sí la corporeidad; ahora bien, la cantidad concreta es expresable por la cantidad discreta, y esto es un paso importante para la matematización del saber;

1.5. el nuevo método científico, con sus dos pasos: resolutio y compositio, busca relaciones entre las experiencias para obtener los principios, dejando de lado los métodos más puramente filosóficos. La ciencia se constituye en su ámbito mediante una serie de proposiciones de tipo lógico-físico, que operan como postulados; sus primeras definiciones son formales y no demostrables ⁵², cumpliendo un rol semejante al de los postulados matemáticos. La analogía entre el modo de proceder de la ciencia física y la matemática es bastante acentuada, pero aquella mantiene su independencia gracias al criterio de experimentación.

2. También puede señalarse a Grosseteste y el primer grupo de maestros de Oxford como un comienzo de la vía nominalista que prevalecerá allí la centuria siguiente. Los datos inmediatamente relacionados y cuya progresión histórica no es difícil rastrear pueden reducirse a dos:

2.1. el eclecticismo lisa y llanamente admitido en la teoría del conocimiento. Por una parte se acepta la posibilidad de un estado per-

⁴⁹ Esta teoría del conocimiento del efecto como resultado de una propiedad principal la toma Grosseteste de los árabes, especialmente de Avicena, *Liber Canonis de Medicine*, quienes la habían aplicado a los efectos de los medicamentos, pero el Linconense le da un alcance mucho más general (cf. ps. 128-129).

⁵⁰ Cf. *Supra*, p.

⁵¹ Cf. Grosseteste, *In VIII Physicorum...*, I. VII, p. 128.

⁵² Cf. *Primera Parte*, p. 200.

fecto del intelecto humano e incluso la visión de la esencia divina, pero el cuerpo constituye un estorbo, ya que no hay unidad sustancial entre los principios cognoscitivos sensible e intelectual. La abstracción no puede entonces jugar un papel importante, y basta la teoría platónico-árabe de la iluminación de Dios, de los espíritus puros y los cuerpos celestes. Esta iluminación permite un conocimiento intelectual del singular (lo que no es admisible según la teoría de la abstracción) sin necesidad de referencia a las imágenes sensibles. Los primeros postulados de la ciencia son de este tipo⁵³.

2.2. la importancia de la experiencia sensible para la adquisición de todo saber científico que no sea postulado, y su conceptualización de la misma. Según Grosseteste la experiencia sensible es la actividad del alma atenta a las pasiones del cuerpo⁵⁴, en lo cual está de acuerdo con la teoría platónica tradicional. Al eliminar la relación directa entre el universal y las imágenes no necesitará del intelecto agente. Precisamente la historia del nominalismo moderno comienza con el debilitamiento o la mala interpretación de la teoría de la abstracción del entendimiento agente, pues sin ella el universal no puede entenderse como expresión de la esencia de las cosas sino sólo como captación generalizadora de elementos y propiedades que corresponden a cosas semejantes entre sí. El "universal" que es para Grosseteste el principio de la ciencia, es en realidad una generalización que tiene más en vista la extensión que la comprensión. La verdad del mismo está fundada en la intuición superior de la esencia divina (una de cuyas expresiones es la teoría del tiempo y la medida absoluta). Pero esto es un postulado no verificable, que sólo sirve para justificar en sede distinta de la físico-experimental un modo de conocer que en definitiva es el único que aplicamos.

Este paralelo antitético de dos filósofos coetáneos, representantes de dos actitudes mentales que se han delineado con más fuerza dos siglos más tarde, nos permite rastrear en la cumbre de la Escolástica (s. XIII) los antecedentes de una postura que se considera propia de la "escolástica decadente" y a la vez reivindicar el valor de este tipo de actitudes como antecedentes de la mentalidad y actividad científicas en sentido moderno. Generalizando más estas conclusiones podemos sostener, contra lo que hasta hace poco se admitía casi sin discusión, que la ciencia moderna no nació como "reacción" de los espíritus inquietos del s. XV frente a la esterilidad de la escolástica ya apergaminada e insuficiente. Tal vez hubo algo de eso a nivel de las experiencias psicológicas personales de los primeros "científicos" de la mo-

⁵³ Una exposición de la teoría del conocimiento en Grosseteste en V. Miano, "La teoría della conoscenza in R. Grossatesta", *Giornale di Metafisica*, 9 (1953), ps. 60-88.

⁵⁴ Cf. Miano, *art. cit.*, ps. 71 y sgtes., con abundantes citas de textos.

derinidad. Pero sostener que la "mentalidad científica" es algo irreduciblemente nuevo y propio de la Edad Moderna, mientras que la perspectiva teológica metafísica con exclusión de toda otra, era lo propio de todo pensador de la Edad Media, es una simplificación inadecuada. La escuela de Oxford es un buen ejemplo de lo que podríamos llamar una "mentalidad científica" frente al cosmos; pero para comprenderla hay que situarse en su época y no pretender hallar allí lo que corresponde a estarios culturales más evolucionados. Sería inútil buscar en Grosseteste un ejemplar idéntico a un científico moderno, y aún no lo serían Galileo ni Newton; pero sin caer en anacronismos y falsas perspectivas históricas puede decirse que la corriente que Grosseteste inició en Oxford representa un modo distinto, y también válido, de entender la filosofía natural, que fue en ese centro de estudios un antecedente inmediato de la ciencia como disciplina independiente de la Metafísica.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

Pontificia Universidad Católica
"Santa María de los Buenos Aires"

GRANDEZA Y SERVIDUMBRE DEL SABER Y DEL HACER *

"Porque la verdad no está en la boca del que afirma sino en la cosa de que se trata, la cual está dando voces, y grita enseñando al hombre el ser que naturaleza le dio y el fin para que fue ordenada."

(JUAN HUARTE DE SAN JUAN, *Examen de ingenios para las ciencias*, Baeça, 1575.)

En esta época tan sobreabundante en ciencia y técnica, donde tanto saber y poder ha acumulado el hombre y lo seguirá haciendo, según toda probabilidad, queremos hoy destacar brevemente ciertos aspectos de ambas virtudes que nos parecen muy a menudo si no ignorados al menos sí olvidados; y que sin embargo pueden muy bien llamar a una sanante humildad, ayudando a ubicar más correctamente el *Homo sapiens* y el *Homo faber* en el mundo actual. Y aún cuando las reflexiones que siguen parezcan obvias (y lo son, en parte) no por ello serán menos verdaderas y útiles dentro de un contexto contemporáneo donde la gloria y el orgullo fincan en el hombre científico —el hombre *que sabe*— y el hombre técnico —el hombre *que sabe hacer*—. Es decir que no pretendemos exponer nada nuevo sino renovar oportunamente viejas ideas.

El saber

Comportando el conocimiento una relación, no es posible dejar de conceder todo su peso a ambos términos reales de la misma: a las cosas que son sabidas, y al hombre que las sabe. De aquí que el conocimiento deba considerarse tanto de parte del hombre que conoce cuanto de parte de las cosas que son conocidas, y aún con prioridad material de estas últimas.

Desde esta perspectiva prioritaria de la realidad material cognoscible se hace claro que el hombre es inteligente porque el mundo es inteligible. El intelecto sólo es capaz de *intus-legere* lo que está escrito en las cosas; no crea lo escrito sino sólo su lectura: lee lo legible. El acto de conocer comporta "presentificar", objetivándolo, un ser a una facultad; y siendo así que la facultad se define por su objeto, se reafirma de este modo la prioridad material de las cosas y la potencialidad de convertirse el hombre en intelector.

Por ello es que toda imagen racionalista o idealista de la realidad resulta excesivamente rígida, descarnada y sobreimpuesta compulsi-

* Una versión ligeramente abreviada de este trabajo fue leída en el VII^o Congreso Tomista Internacional, Roma, 7-12 de setiembre de 1970.

vamente a aquella realidad, olvidando que conocer es, cabalmente, hacer-se "lo otro"; es dejar-se imponer por la existencia y verdad de las cosas; es plegar-se a los innúmeros e imprevisibles vericuetos del ser, hasta devenir intencionalmente ese mismo ser. Pues las cosas se convierten en objetos conocidos cuando alguien es capaz de responder activa y humildemente al "llamado de inteligibilidad"¹, a través de la adecuada perspectiva o "luz objetiva", completante del circuito que yendo desde el sujeto al objeto, vuelve desde este a aquel como por reflejo especular de la inteligencia del sujeto en la inteligibilidad del objeto. De aquí que hayamos enfatizado el reflexivo "se" en las acciones antes señaladas; reflexivo que constituye precisamente la peculiaridad dinámica del cognoscente.

Pero esos verbos sólo pueden devenir reflexivos cuando y hasta donde las cosas se dejen co-gnoscer a través de la necesaria co-acción que ponga en relación cognoscente y conocido. Resulta siempre así una intelección "ad modum recipientis", claro es; pero este "modus" no prefija arbitrariamente el ser del objeto puesto que es un "modus" que surge precisamente por el modo de ser de ese objeto: el "ad modum recipientis" sólo se constituye cuando realmente se trata de un recipiente; y sólo es recipiente cuando "lo otro", siendo capaz de dar, de hecho ejerce su actividad. Y por cuanto "operatio sequitur esse", esta actividad suya expresa su modo de ser, resultando entonces el conocimiento la recepción de un ser en cuanto inteligible, en la capacidad de otro en cuanto inteligente.

En este sentido, ciencia y técnica no significan sino un entrar en interacción el hombre y las cosas, co-actuando hasta alcanzar un resultado que es o una existencia intencional del objeto en el sujeto (ciencia), o bien una nueva existencia física de los componentes en el compuesto (tecnología). En otras palabras, que se llega a una contemplación (teoría) o a una praxis (técnica): todo es un saber-se-lo o transformar-se-lo, mas otorgando otro modo de existencia, intencional o física según el caso, pero siempre fundamentalmente gracias a que el ser natural se deja conocer y se deja transformar: él es cognoscible y mutable.

Por ello es que todo cuanto podemos y debemos imponer *a priori* a la naturaleza y nuestro modo de acceder a ella, son esas sus notas de inteligibilidad y mutabilidad, y no más. No su diversidad existencial ni el nivel de conocimiento que de ella podamos alcanzar. Sólo aquellas notas valen rigurosamente cual postulados *ex hypotesi* y como consecuencia no sólo de nuestra estructura mental sino primordialmente por admitir necesariamente que la inteligencia está hecha para el ser y su verdad.

¹ Según la acertada nomenclatura de J. MARITAIN, *La filosofía de la naturaleza*, Buenos Aires, 1945, p. 151.

La historia de la ciencia, por ser precisamente historia del saber detalladamente el ser material, es rica en ejemplos de imposiciones racionalistas o idealistas. Así, para no referir ahora sino dos casos paradigmáticos mencionamos, en primer lugar, la geometría, que pasa del rígido esquematismo lógico de Euclides a la flexibilidad de las geometrías no euclídeas; proceso que sin llegar a establecer la geometría "verdadera"² alcanzó a confirmar la no exclusividad de la de Euclides, afianzando el status de la geometría como ciencia del segundo grado de abstracción. En segundo término, la teoría atómica, heredera ella, a través de Demócrito, del rígido racionalismo de Parménides; pero que ha debido admitir que de Dalton acá esa rigidez particular de sus átomos fue cediendo paulatina pero decididamente, dando cabida a una plasticidad menos convencional, menos regida por una postura apriorística excesiva y más por una realidad que obliga incoerciblemente a otorgar prioridad al modo de ser (de obrar) de las cosas frente a un molde de abusivamente rígido encuadre.

No es menester multiplicar ahora los ejemplos; las pautas establecidas por los anteriores son generales y bastan para demostrar la tendencia realista que se viene afirmando tanto más decididamente cuanto más sutilmente puede el hombre penetrar en la intimidad de esa realidad. Realismo que significa específicamente otorgar la pertinente prioridad al dinamismo del ser sobre el estatismo de la representación esquemática a que nos muestra proclive nuestra misma estructura intelectual. Y realismo que es otro modo de otorgar primacía al *esse* sobre la estática esencia, puesto que el dinamismo del ser material no es sino la epifanía del *esse* al nivel físico.

Es a través del *esse* así explicitado que puede el hombre alcanzar la esencia, sin otra vía posible de acceso, y obligado a establecer un contacto físico primario —directo o indirecto— que se liga al conocimiento por el recurrido y necesario eslabón del "agere sequitur esse"; eslabón presupuesto imprescindiblemente por toda ciencia, pero cuya no explicitación, especialmente en cuanto a la gravitación decisiva del "agere" se refiere, ha conducido y conduce aún a pretender una definición perentoria de las esencias, acomodando muy pocos datos primarios a una rígida estructura preconcebida y, en general, simplificante; a sacrificar la realidad a la lógica; a pretender, en fin, que las cosas son inteligibles porque el hombre es inteligente, cuando la verdad está más bien en la vía opuesta, obligando al "zurück zu den Sachen selbst!", de Husserl, cabalmente expresado por el Angélico al urgir que "para que el alma tenga perfecto conocimiento del orden en cuanto a lo singular, menester le es partir de las cosas mismas, en las cuales

² E. WHITTAKER, *From Euclid to Eddington*, New York, 1958, p. 9: "...no se descubre la metafísica del espacio físico estudiando el espacio geométrico: la geometría es una rama de la matemática, y no hay metafísica de la geometría tal como no la hay de la tabla de multiplicar".

está ya establecido el orden providencial”³. Orden que conduce, finalmente, a aceptar que las cosas creadas con inteligibles porque son un reflejo del Creador; y como consecuencia, que el hombre se hace intelectual cuando gracias a su peculiaridad y a la peculiaridad de las cosas, puede ejercer sus facultades.

Aliis verbis, que el hombre puede pasar al acto de inteligir porque las cosas son inteligibles. Y en tanto él mismo ha sido creado inteligible, puede convertirse en objeto de su propia intelección. Precisamente cuando reflexiona tomándose a sí mismo y a sus propios pensamientos como objeto de conocimiento, es cuando aparece a imagen y semejanza del Dios νόησις νοήσεως νόησις de Aristóteles.⁴

Volvemos así a que siempre conocer es plegarse a “lo otro” (lo cognoscible) en cuanto otro, y según un proceso interactivo que acaba en el acto de determinación del sujeto por el objeto. Y por cuanto *el proceso* es interactivo, no sólo es el sujeto el modificado, sino que también lo es el objeto. La importancia de este último hecho ha sido puesta al descubierto por la física cuántica especialmente; esta perturbación es fácilmente comprensible cuando se considera que conocer entes materiales supone entrar en contacto con ellos, y este contacto—directo o indirecto, poco importa— está condicionado, él también, por el principio de acción y reacción,⁵ presuponiendo, por consiguiente, la modificación accidental de motor y móvil, con el conocimiento como acto único de ambos: cognoscente y conocido.

El hacer

La técnica no presenta, estrictamente, un problema de tanta complejidad y profundidad cual el del conocimiento, pues en el hacer no le ha quedado nunca al hombre alternativa frente a las cosas: siempre tuvo y tiene que aceptar el comportamiento natural de las mismas, sin poder entrar a jugar esquematismo compulsivo alguno, pues la realidad “palpable” de cosas que dan lugar a cosas priva frente a todo apriorismo. Es posible *razonar* forzando la realidad; no es posible *hacer* en las mismas condiciones.⁶ En ninguna de ambos casos se modifica verdaderamente la realidad, pues si noéticamente pareciera ello posible, todo se debe a que el intelecto es capaz de absorber en ciertos esquemas prefabricados la violencia que pretende hacer. Violencia que más a menudo se presenta en la filosofía que en la ciencia, pues el saber científico aparece siempre, y más o menos inmediatamente, regulado por la materia a través de una real o posible compro-

³ S. THOMAS, *II C. G.*, 81.

⁴ ARISTÓTELES, *Met.*, 1074 b 34.

⁵ ARISTÓTELES, *Phys.*, 202 a 5.

⁶ Como bien dice un autor: “Nuestra educación nos capacita para triunfar por razonamientos en las relaciones con nuestros semejantes, pero para ganar una batalla contra la materia se debe tener, efectivamente, razón”; J. TEXEREAU, *La contruction du télescope d'amateur*, París, 1951.

bación sensible. En otras palabras: por la técnica, ya que toda experiencia física reclama una técnica de trabajo, un modo apto de poner convenientemente en contacto los entes físicos componentes del sistema que presumiblemente permitirá corroborar alguna especulación previa. Y esta técnica se constituye, a través de las insobornables naturas de los entes asumidos en el dinamismo puesto en acción, en el factor rector determinante.

En el plano de la técnica las cosas reclaman un acuciante "res non verba" que suele poner a dura prueba nuestro orgullo, pero que nos reduce, querámoslo o no, al gremio de la cordura. Por ello es que el técnico, el *Homo faber*, es siempre realista y realista extremado, sabiendo que el proceso intentado sólo tendrá éxito si se respetan las naturas de las cosas puestas en juego, si se sabe lo que *ellas* pueden dar de sí. La posibilidad de hacer reside primordialmente en la posibilidad intrínseca de interacción entre las sustancias. En todo caso, el idealismo o racionalismo entran indirectamente en la técnica, en cuanto ésta se relaciona sea con la ciencia que constituye su explicación, sea con la ética que surge cual norma reguladora en punto a su aplicación.

Un poco de historia antigua

Dijimos al comenzar que no pretendíamos innovar sino renovar. Y tan es así que ya podemos hallar las pautas fundamentales de nuestra temática en el mismo relato bíblico de la obra de la creación; obra que comenzando por una tierra "confusa y vacía",⁷ la va colmando paulatinamente con todos aquellos seres que por inteligibles y factibles constituirán el adecuado escenario donde colocar, finalmente, a aquel ser que hecho a "imagen y semejanza" del Creador, será capaz de continuar Su obra al poder enseñorearse tanto fáctica cuanto noéticamente del mundo y de sí mismo.

Que no otra cosa indica el texto sagrado cuando nos dice que Adán fue mandado "someter la tierra" con su actividad, y nominar oficialmente "todos cuantos animales del campo y cuantas aves del cielo formó [Dios] de la tierra"; todo lo cual supone un saber de qué se trata, un distinguir rudimentariamente al menos entre ser y ser, para poder asignar nombre y nombre y hasta incluirse él mismo en lista, pues luego de dar "nombre a todos los ganados y a todas las aves del cielo y a todas las bestias del campo", se halló que "entre todos ellos no había para Adán ayuda semejante a él": sólo cuando sea creada la mujer, exclamará Adán: "Esto sí que es ya hueso de mi hueso y carne de mi carne. Esto será llamada varona, porque del varón ha sido tomada", porque la reconoce semejante a él mismo.

⁷ Génesis, I, 1 ss.

Es decir que ya el relato bíblico nos muestra al *homo* como *sapiens* y como *faber*, en tanto que colocado apicalmente en la línea de lo cognoscible y factible previamente existente completa y justifica ese mundo a inteligir y modificar. Sin el hombre la creación carecería de sentido pues un universo *material* inteligible y transformable no se justifica totalmente por sí mismo y ni aún por Dios, sino sólo por quien *necesariamente* ha de inteligir comenzando por el ser material, y *necesariamente* ha de transformar apoyado en el dinamismo natural de ese ser. Por eso es que hemos expresado más arriba que ha de decirse “más bien” que el hombre es inteligente porque las cosas son inteligibles, y no en orden absoluto; enfatizando así el papel de esas cotidianas cosas pero, al mismo tiempo, fundamentando aquella comprometida existencia del hombre con la naturaleza toda, y de que tanto se habla hoy día sin reparar, a menudo, en que tal compromiso se distribuye muy desigualmente, formalmente hablando, pues si bien el fin de la creación es el hombre y, por consiguiente, la creación toda es para él, el hombre ha sido “hecho sólo un poco inferior a los ángeles”, y su destino final es la eternidad.

En resumen

El saber y el hacer constituyen, pues, una relación entre el hombre y las cosas; relación siempre real tanto en el saber como proceso cuanto en el hacer; relación unilateral en el saber en cuanto acto. Pero relación que siempre depende esencialmente de ambos términos reales: el hombre y las cosas.

Ahora hemos querido referirnos especialmente a éstas, rescatándolas de un imposible olvido o al menos de una peligrosa *epojé*; y aceptando que nada podría saber y hacer el hombre si las mismas cosas no fueran cognoscibles y transformables. Bien puede el hombre —y lo hace— lograr aquel enseñoramiento noético y fáctico referido, mas a condición de someterse de grado al ser y hacer de las cosas que se le muestran: en última instancia la *ἐπιστήμη* es posible gracias a la *ἐπίδειξις*, así como la *τέχνη* lo es gracias a la *φύσις*. Porque toda la ciencia y la técnica reposan en estas obligantes premisas: se puede saber de las cosas todo cuanto ellas posean de inteligibles; se puede hacer con las cosas todo cuanto ellas posean de dinámicas.

Cauce y panorama en el cual, incluido el hombre, hallan justa cabida las admonitorias palabras de San Pablo: “¿Qué tienes que no lo hayas recibido? Y si lo recibiste, ¿de qué te glorías, como si no lo hubieras recibido?”.⁸

Pontificia Universidad Católica
“Santa María de los Buenos Aires”

J. E. BOLZÁN

⁸ I Corintios, 4, 7.

NOTAS Y COMENTARIOS

EN TORNO A LA IDEA DE CREACION *

I. EL SENTIDO de la Creación en la Historia.

“En estos dominios, la verdad no consiste jamás sino en ver los misterios donde se dan y los errores no tienen más origen que cambiar los misterios de lugar.” (pág. 118).

La creación tiene un lugar metafísico de dependencia en el ser y no implica por esencia un comienzo temporal. Sin embargo, en la historia del pensamiento, como lo muestra Sertillanges, el problema del origen ha sido, muchas veces, problema de comienzo: “La antigüedad entendió, por lo general, la creación como un ordenamiento a partir de un caos primitivo cuyas causas no eran objeto de encuesta, sea por la etapa de infancia en que se hallaba la metafísica general, sea porque se consideraba que la Necesidad primera abarcaba por igual a Dios y a la materia presupuesta a la acción divina” (pág. 9).

En los griegos, la ausencia de una pregunta por la causa del ente como tal dejaría en pie dos posibilidades:

- que la materia primera encerrara cierta divinidad, por lo tanto estaría demás la pregunta. El problema sería entonces cómo lograr un desprendimiento de Dios que desdivinizara la materia;
- que la “eternidad” de la materia primera fuera una eternidad temporal y su “necesidad” una necesidad necesaria para el devenir. El pensamiento imbuido de tradición cristiana podría entonces formular más tarde la pregunta.

Los padres de la Iglesia “...acentuaron fuertemente las afirmaciones bíblicas respectivas, a riesgo de confundir lo esencial de la idea de creación con la idea de comienzo temporal, que es nada más que una de sus modalidades” (pág. 11).

Es decir, creación por esencia es de otro orden en el cual el tiempo mismo queda comprometido; un inicio en el tiempo sólo negaría una eternidad temporal frente a la posibilidad metafísica de un mundo eternamente dependiente. Tan es así que tanto San Agustín como Santo Tomás vuelven a plantear el problema de la creación en términos de dependencia en el ser y no de novedad

* Cf. A. D. SERTILLANGES, *La Idea de creación y sus resonancias filosóficas*, trad. de G. Piemonte, Ed. Columba, Col. “Nuevos Esquemas”, Buenos Aires, 1961, 294 pp.

temporal que simplemente responde a un hecho admitido por el mundo cristiano: "nomen creationis potest accipi cum novitate vel sine". (*De pot.* q. 3, art. 3, ad 6).

Frente a la verdad revelada, el cristiano tendría sólo una nueva pregunta: ¿qué significó para el mundo y su tiempo, ante la posibilidad de una eterna dependencia, la novedad de un comienzo? En los textos agustinianos, que cita el autor, se ve bien claro cómo la prioridad divina frente al mundo creado no es de orden temporal sino metafísico y la ausencia de un comienzo no iguala lo creado a Dios:

"Dios era antes que ellos en cuanto vive en su eternidad inmóvil, y en cambio ellos son mutables; pero no ha sido nunca sin ellos, porque no los precede por un intervalo de tiempo, sino por una eternidad fija". "No hay tiempos que te sean coeternos, porque tú permaneces, y si los tiempos permaneciesen, dejarían de ser tiempo." (*Confesiones*, XI, 14, 17).

También el sentido de las primeras verdades que aprende el cristiano tiene que ser purificado: "al principio no había nada más que Dios".

—"Al principio...": no hay un tiempo antes de todos los tiempos en el que sólo sea Dios. La imprecisión del lenguaje traduce una dificultad: la temporalidad del pensar humano y por lo tanto la imposibilidad de concebir un instante inmutable.

—"no había nada...": no se trata de un vacío a partir del cual surgiría el mundo. La nada no precede al mundo como algo. El carácter negativo de las imágenes bíblicas —el "desierto" y el "vacío"— muestran la ausencia de condicionamientos para la acción creadora.

—"más que Dios...": no hay un tiempo privilegio de Dios. El tiempo es del mundo. "Siempre" que hubo tiempo hubo mundo: "quod Angeli dicuntur semper fuisse, no quia ab aeterno fuerunt, sed quia omni tempore fuerunt: quia quandocumque fuit tempus, fuerunt Angeli". (*De pot.*, q. 3, art. 19, ad 20).

El verdadero sentido de *creación* queda ubicado entonces más allá de un comienzo temporal, y hasta tal punto que un mundo eterno sería también un mundo creado. La causa creadora no precede a su efecto por anterioridad temporal, sino por anterioridad metafísica. Y si las pruebas de la existencia de Dios niegan un proceso "ad infinitum", no es porque el infinito sea un absurdo, sino porque el problema de los orígenes del mundo es cuestión de trascendencia y no de duración.

II. LA CREACION y su sentido metafísico.

"...de allí nacen todas las dificultades: de esa especie de desdoblamiento y repliegue a la vez, que efectúa el Ser respecto de sí mismo" (pág. 78).

La creación nos enfrenta a un hecho metafísico que para nosotros es paradoja inevitable: Dios, plenitud de ser; y junto a El hay algo que no es Dios y que no tiene un origen en un ser distinto de Dios. Un "desdoblamiento" que es posición de una diferencia infinita.

La creación, tal como la muestra el autor, es una relación de dependencia, un "vínculo de unión", "un movimiento de retorno" que hace posible esta aparición de ser o realidad en el tiempo.

Vista desde Dios es la causalidad divina, coeterna con El e idéntica a Dios mismo.

En cuanto afecta realmente a la creatura se deriva de su ser creatura: "In creatione, non ens non se habet ut recipiens divinam actionem, sed id quod creatum est". (*De pot.*, q. 3, art. 3, ad 1).

No hay una prioridad temporal de la creación con respecto a lo creado. Un comienzo absoluto de lo relativo, tan absoluto como comienzo que aún la acción divina no es un primer hecho en la génesis del mundo.

Sin embargo, la prioridad temporal no implica una prioridad metafísica: "el ente depende para ser"; una dependencia que no se distingue del ser mismo de la creatura. "La creatura es dependiente desde la raíz, en cuanto ente, y por consiguiente en todos los aspectos en que participa del ser"; "...para eximirse de ser creada, debería eximirse de ser" (pág. 79).

En virtud de esta relación de creación, la creatura es puesta en independencia funcional y existencial: "prioridad que la creación concede al ente creado". La autonomía del ser tiene su raíz en la dependencia. El hacer es del ser que depende y porque depende. Así la dependencia no sólo no anula la autonomía sino que es ésta la más alta expresión de la virtud creadora.

El dinamismo del ser, que se cumple siguiendo las leyes de la naturaleza, es posible en virtud de una relación de dependencia. Pero también en aquellos acontecimientos donde la necesidad natural pierde dominio exclusivo, tiene vigencia la creación. La indeterminación en la naturaleza es real y no afecta la determinación divina: "lo contingente existe necesariamente debido a que Dios lo produce, pero existe como contingente, ya que así lo produce Dios" (p. 234).

La dependencia funda igualmente la autonomía espiritual del hombre. La causa creadora no anula el acto libre, por el contrario, lo hace ser y ser como libre. Un espacio que Dios concede al hombre.

El sentido originario de creación reaparece en aquellos hechos que por superar el poder de la naturaleza, llamamos milagro.

La creación como dependencia en el ser pone en igualdad de condiciones los hechos habituales y los milagrosos. Los hechos que suponen relaciones de causalidad natural, como las relaciones mismas, necesitan depender para ser; igualmente el milagro, que es tal con respecto a los vínculos naturales, pero no con respecto a la causalidad primera. Todo para ser necesita la acción inmediata de Dios. La presencia de antecedentes no condiciona la acción divina sino que es el modo cómo ésta se ejerce. Con el milagro, los ritmos de la naturaleza se ven alterados por un fenómeno que no obedece a ley natural alguna. Pero son razones de orden entre los hechos que no tocan la causalidad divina.

El verdadero milagro es esa voluntad infinita que en todo instante está dejando ser a la creatura. "El misterio de ese brotar no es menor en una salida de sol que en la resurrección de Lázaro."

El hombre tal vez tendría que ver más milagro en un acto libre que en un hecho no habitual. Tiene razón Sertillanges cuando dice que sólo la costumbre nos oculta el carácter milagroso de todo nacimiento.

Una posición originaria: creatura y Dios, una relación de dependencia que la hace posible; y a partir de este hecho el misterio del por qué: En el Comienzo Absoluto la fuerza expansiva del Bien; en la creatura "un mismo impulso de retorno la arrastra".

Lo real, en todos los niveles ontológicos, traduce un orden o sentido que llamamos Providencia. Un sentido que se ejerce en la espontaneidad natural de las cosas o en el ejercicio autónomo de su libertad. Cada creatura cumple en su dinamismo una idealidad original que es un modo de creación. Dependencia en el ser, en la acción libre o necesaria, en el orden y en el fin.

La pregunta inicial tiene un comienzo de respuesta en la providencia creadora, pero sólo un comienzo, porque es un movimiento de retorno aún no cumplido.

Tales las reflexiones que nos ha provocado la lectura de esta bella y medulosa obra, que brevemente hemos querido recoger aquí como testimonio personal de las virtualidades que siguen guardando las ideas del P. Sertillanges, y en las cuales hallará el lector mucho más y mejor de lo aquí dicho. Por tales razones consideramos digna de todo encomio la decisión de la Editorial Columba al publicar esta ajustada versión castellana, permitiendo así ampliar el núcleo de posibles lectores.

RAQUEL FISCHER

IIº CONGRESO NACIONAL DE FILOSOFIA

Por razones de fuerza mayor, el Congreso se ha postergado unos días, debiendo tener lugar entre el 6 y el 12 de junio de 1970. Las comunicaciones se reciben hasta el día 28 de febrero de 1970.

Toda correspondencia debe ser dirigida a:

COMISIÓN EJECUTIVA DEL II CONGRESO NACIONAL
DE FILOSOFÍA

Instituto de Filosofía
Casilla de Correo 30
Ciudad Universitaria
CÓRDOBA (REP. ARGENTINA)

BIBLIOGRAFIA

ALESSANDRO CORTESE, *Del principio di Creazione o del Significato*, Liviana Editrice in Padova, 1967, 156 pp.

Según una nota a la *Avvertenza Generale* con que se inicia el libro, este trabajo es el primer momento de un sistema de Metafísica que analiza la cuestión de las relaciones entre "cristianismo" y "futuro".

Esto supone aceptar que la filosofía es Metafísica por esencia, en cuanto debe resolver la dicotomía "devenir" y "logos" (inmutabilidad del ser). Cristianismo es un "hecho absoluto", como dice el autor, mientras que "futuro" pertenece a la estructura de la temporalidad, y por ende al esquema de contradicción que encontramos en nuestra experiencia, que reclama su significado, lo cual sólo puede hallarse en la labor filosófica (Metafísica) de justificación mediante el análisis del principio de Creación.

Por eso la fase crucial y principal de la Metafísica es la Protología, esto es, el conocimiento del Principio. Su formulación es la siguiente: el devenir no puede ser originario. El problema del comienzo del devenir nos lleva a la Protología, donde ya carece de significado pensar en un comienzo del Principio (en cambio tiene sentido preguntarse por el comienzo de lo principiado = creación). Por ello la filosofía, desde su comienzo, se plantea el problema del Principio, y el Teísmo está en el comienzo mismo, en la dirección originaria de toda filosofía. Pero eso mismo exige una solución definitiva en el sentido de la afirmación del Principio; es, por tanto, un sofisma el mantenerse en constante estado de problematización. Es igualmente autocontradictoria la filosofía que ignora lo sacro, puesto que al negarle especificidad se niega a sí misma como filosofía. Se puede ser a-teo en la praxis (tal vez) pero no en el ámbito del saber: todo a-teísmo es una forma, incorrecta, de teísmo.

De todo esto se puede extraer la consecuencia siguiente: toda filosofía es teística, aunque lo sea de diversos modos. Este punto es central en el ensayo del autor, pero supone: primero, que toda filosofía en tanto tal es un análisis del principio del Significado (y así la historia de la filosofía se entenderá como historia de las expresiones del "Significado"); y además, que todo Principio del Significado es equivalente al Principio de Creación, o sea, un teísmo. La dificultad de admitir estas dos equiparaciones, que significaría una interpretación no-auténtica (no es lo que sus autores quisieron decir, sino lo que es necesario entender de lo que dijeron) lleva a señalar aporías de la historia de la filosofía con respecto a este principio. Su solución —y no puede ser otra aceptando sus puntos de partida— es que en el ámbito del logos la Protología es la ciencia del supremo principio, como primer Acto, o posición concreta.

Pero este mismo acto abre la dialéctica —ámbito de lo fenomenológico— y por ende constituye el sistema de la temporalidad. Con todo no parece que las aporías hayan quedado suficientemente resueltas.

En el segundo capítulo se dedica al estudio del Principio en la Filosofía neoclásica, cuya tesis central puede formularse así: el Principio de Creación se manifiesta en el devenir propio en las contradicciones que especifica el mismo devenir (pág. 101). Por lo tanto, la autoposición abstracta del Principio es imposible. La temporalidad resulta entonces la estructura general del principio de creación.

En resumen, las dos partes de la obra consisten en la posición de la Protología como tal y sus elementos y la segunda en la postura de la protología como el mismo discurso del Principio en su dialéctica. El sistema que contiene el proyecto (relación al futuro) como necesidad, aunque recubierto por la aporía del mismo determinarse es lo sacro. El cristianismo significa entonces el paso de la "sacro" a "Cristo" determinadamente, el cual constituye el contenido de "cristianismo" (como "sacro", en el sentido explicado, es el contenido de "religioso"). La metafísica empalma sin solución de continuidad con la apologética. Creemos que éste es el intento del autor, aunque su pertinencia pueda discutirse; con todo resulta interesante elaborar una metafísica desde la posición concreta del Principio de lo que existe (y no justificar su existencia, como lo hace en general la metafísica tradicional), que tendría que superar —para ser válido— las aporías de la temporalidad.

Esta se presenta como determinaciones (suponemos que serán ad-extra), de este Principio, el cual las dota de Significado. Y este significado apunta a una dirección en que este Principio se "re-tome" insertándose en la temporalidad (lo sacro), lo cual sucede en Cristo.

Esta última parte es inacabada, pues ya hemos indicado que el libro es el primer momento del sistema; un juicio valorativo sólo puede hacerse supuesto su contenido total, pues lo más importante es la validez de la síntesis, Asimismo habrá que intentar desde ella la solución de los puntos que aquí han quedado inexplicados.

CELINA ANA LÉRTORA MENDOZA

El problema de la verdad en la Filosofía actual. Simposio de Filosofía, Departamento de Filosofía, Universidad Católica de Puerto Rico, Imprenta Universitaria, Puerto Rico, 1969, 175 pp.

El Departamento de Filosofía de la Universidad Católica de Puerto Rico organizó un Simposio de Filosofía actual durante los días 5, 6 y 7 de abril de 1968. Su tema es el que indica el título de la publicación que recoge las ponencias presentadas. Una nota del editor informa que no han recibido a tiempo la comunicación de Donald Gallagher, razón por la cual no se incluye su participación, aunque se lo cita como integrante.

Se eligió este tema como un intento de lograr "un fecundo diálogo a tono con las exigencias de nuestra época" (nota introductoria) y su meta es principalmente promover el intercambio intelectual a nivel internacional. Concorde con esto los integrantes representan a varios centros filosóficos mundiales: Madrid, Salamanca, Viena, Munich, Georgetown, Marquette University, Venezuela, Puerto Rico, Buenos Aires. En cuanto al contenido, diversas co-

rientes han nutrido a los autores. Debe consignarse que el tema ha sido encarado en forma muy libre por casi todos ellos.

Una serie de trabajos analiza el problema de la verdad en diversos autores. Tenemos en esta línea cuatro artículos: "La teoría de la verdad real en Xavier Zubiri" (Florencio Díez), "The problem of Truth in William James" (Elizabeth Farley), "Some considerations about truth in the philosophy of Alfred North Whitehead" (William A. Owen; nos ha parecido uno de los mejores) y "La noción de verdad en José Ortega y Gasset" (Andrés Rodríguez Rubio). Aunque con diferencia de nivel entre sí, son en general los más estrictos y fundados.

Otra serie de comunicaciones tratan temas más genéricos, siendo en realidad reflexiones sobre algún aspecto más o menos amplio del problema de la verdad. Así por ejemplo "Filosofía y Verdad" (Angel Casares), "Ciencia y Verdad" (Wolfgang Strobl; nos ha parecido sumamente interesante en su planteo), "La Verdad en la historia de la Filosofía" (José M. Lázaro: intento de solucionar la aporía de la variedad histórica y la unidad conceptual, o sea, entre "La Filosofía" y "las Filosofías").

Las intervenciones que nos falta mencionar son más difícilmente ubicables, puesto que no responden inmediatamente al tema. El artículo "Verdad y objetividad en el pensamiento actual" (S. Rábade Romeo) es más bien una reseña del problema empezando por Kant; "La verdad en la religión griega" (Ludwig Schajowixz) es una especie de meditación sobre el mito y su proyección actual. "El concepto de verdad como vector en función del realismo trascendental" (Marcelino Cisneros) es fundamentalmente una explicación del problema como "enigma" (verdad oculta) retomando un concepto griego. Por último "Respuesta integral al ser o a la verdad" (Generoso Trigo) parece ser un esquema básico de posteriores elaboraciones en busca de un sistema óntico-gnoseológico.

Ignoramos si en el simposio hubo reuniones o debates sobre algunos aspectos de los incluidos en estos trabajos, y cuáles fueron las consecuencias a las que se llegó. De este modo la publicación hubiera sido más completa y unitaria, pues el resultado es un tanto heterogéneo. A pesar de estas limitaciones constituye un esfuerzo de la Universidad Católica de Puerto Rico por lograr actos académicos de nivel internacional, lo que es sumamente laudable.

CELINA ANA LÉRTORA MENDOZA

KARL JASPERS, *Psicología de las concepciones del mundo*, Ed. Gredos, 1967, 623 pp.

La presente publicación de la Editorial Gredos reedita la "Psicología de las concepciones del mundo", de Jaspers, en castellano. Este libro pertenece a la primera época filosófica del desaparecido existencialista alemán, quien durante el tormentoso lapso de la primera guerra mundial, se aventura a emprender la difícil tarea del filosofar, partiendo del campo de la Psiquiatría. Ya en el ejercicio de su cátedra de Psicología había experimentado la necesidad perentoria de hacer filosofía, y por eso confiesa en el prólogo a la cuarta edición alemana, que su interés no era en modo alguno lo meramente psicológico, en la realidad de las concepciones del mundo, sino lo filosófico en el carácter de verdad de estas concepciones del mundo.

Además puntualiza desde el comienzo de su reflexión que: "la concepción del mundo no es meramente un saber, sino que se manifiesta en valoraciones, conformación de la vida, destino, en la jerarquía vivida de los valores". Estas concepciones del mundo son ideas —en el sentido "trascendental" de la filosofía kantiana— y aluden a lo último y total del hombre, tanto en su aspecto subjetivo, como vivencia, fuerza y reflexión, como en su aspecto objetivo, en cuanto implican un mundo conformado externamente. En la base de toda concepción del mundo, encuentra Jaspers una experiencia que brota del mismo actuar y pensar humanos, del conflicto con la realidad, de la confluencia espiritual con personalidades. Pero esta experiencia debe ser viviente, dinámica y supone a su vez, el ensanche y la apertura al mundo del propio yo.

La intención de Jaspers fue la de ofrecer una psicología sistemática de las concepciones del mundo, cuyo antecedente está en la "Fenomenología del Espíritu", de Hegel. Pero la sistemática jasperiana, a diferencia de la de Hegel, no debe ser cerrada, sino fluyente y por eso debe sugerir que nada en definitiva es absoluto.

La idea de la diversidad de la relación sujeto y objeto y sus muchas significaciones está fundamentando las distintas concepciones del mundo. En efecto, la disociación sujeto-objeto, condujo a Jaspers a considerar las sucesivas concepciones del mundo tanto desde el lado del sujeto como desde el lado del objeto. Consideradas a partir del sujeto, Jaspers las llama actitudes, y a partir del objeto, imágenes del mundo. De esta manera aborda los distintos tipos de actitudes que pueden ser objetivantes, autorreflejadas, activas, contemplativas, racionales y estéticas, y por el otro lado, distingue paralelamente la imagen del mundo sensitivo-espacial, la imagen del mundo psicológico, la imagen del mundo filosófico-metafísico. Entre las actitudes y las imágenes del mundo existe, sin embargo, un nexo, puesto que debe producirse el salto del sujeto al objeto, de los modos de conducta subjetivos y la expresión objetiva. Pero tanto la actitud como la imagen simplemente son elementos constitutivos de la concepción del mundo. El centro propiamente dicho de las concepciones del mundo es la vida del espíritu y las fuerzas, que son factores abarcadores y se actualizan como procesos de movimiento.

La exigencia de Jaspers no es la de comunicar conceptualmente su análisis fenomenológico de las concepciones del mundo, ya que rechaza todo lo que es objetivable como afilosófico, sino que tan sólo pretende darnos los medios para nuestra propia auto reflexión y así sostiene que su libro "tendrá sentido para aquellos que experimentan la vida como responsabilidad personal, irracional". La misma tendencia irracionalista aparece en su obra más reciente "Los grandes filósofos", que se emparenta con la "Psicología de las concepciones del mundo", pues en ella ya se postulaba un capítulo sobre los caracteres de los filósofos. Por otra parte, es evidente que el irracionalismo es una constante de toda la filosofía jasperiana que culmina en una concepción agnóstica del ser.

CARMEN BALZER

VARIOS, *¿Qué es teología?* Ediciones Sígueme, Salamanca, 1969, 554 pp.

Este volumen colectivo, originariamente aparecido en alemán, contiene una serie de estudios introductorios a las diversas disciplinas teológicas. El solo enunciado de su contenido muestra lo completo de esta obra, de singular interés: *Relaciones entre filosofía y teología*, por Heinz R. Schlette; *Teología fun-*

damental y apologética, por Elizabeth Gössmann; *Antiguo Testamento*, por Joseph Schabert; *Nuevo Testamento*, por Paul Neuenzeit; *Patrología*, por Johannes B. Bauer; *Historia de la Iglesia*, por Georg Denzler; *Historia de los Dogmas*, por Richard Heinzmann; *Dogmática*, por Leo Scheffczyk; *Teología Moral*, por Johannes Gründel; *Doctrina social de la Iglesia*, por Wilhem Weber; *Derecho canónico y canonística*, por Georg May; *Teología Pastoral*, por Karl Rahner; *Ciencia litúrgica*, por Elmar Barscht; *Misionología*, por Josef Glasik; *Catequética*, por Otto Betz; *Teología ecuménica*, por Peter Bläser; *Formación ascética y espiritual*, por Johannes Bours; *Conclusión*, por Engelbert Neuhäusler y Elizabeth Gössmann.

La diversidad de autores y de temas no impide una profunda unidad de espíritu, de enfoques y de tratamiento. En todos los trabajos se busca dar una presentación muy actual de cada una de las materias teológicas, apoyada en los estudios más recientes (casi siempre, como es lógico, de estudiosos alemanes o de lengua alemana). También es constante y uniforme la preocupación por los problemas más agudos que plantea a la teología el mundo contemporáneo, subrayando a la vez los errores de formulación o de actitud de los teólogos anteriores y aun del propio magisterio eclesiástico y los aciertos de los pensadores "emancipados", como se denomina a los liberados de prejuicios religiosos.

Dada la índole de nuestra revista, sólo podemos ocuparnos del primero de los estudios, el que trata de las relaciones de la filosofía con la teología. Ante todo se asienta que el teólogo "debe ocuparse también de filosofía" (pág. 11). De ahí que deba plantearse el problema de las relaciones entre ambas disciplinas. Una primera observación es que "la fe, sobre la cual habla la teología (y ciertamente nunca sin filosofía) se presenta como una autoridad de cara a toda ciencia" (pág. 12). Por ello "la teología se siente superior a la filosofía" y "se erige en árbitro que decide si el filosofar camina sobre senderos justos o equivocados y prescribe a la filosofía —en cuanto "norma negativa"— cuáles son las ideas que debe producir" (ib.).

Aquí cabría acotar que la "norma negativa" no prescribe cuáles son las ideas que la filosofía debe producir, sino, por el contrario, cuáles son las que no concuerdan con la fe. Si positivamente prescribiese qué debe decir el filósofo ya no sería norma negativa, sino positiva. Y en este caso se introduciría en un campo que no es el suyo, creando con esta invasión de fronteras conflictos tan enojosos como innecesarios. El presentar de este modo la posición clásica sobre las relaciones entre filosofía y teología no sólo es inexacto sino insidioso.

Los teólogos, prosigue, "se sirven de una forma de filosofía que ellos aceptan como "la" filosofía o más exactamente como la "filosofía cristiana" (pág. 13). "Para esta filosofía hay unos puntos de partida incuestionables, tales como la existencia de Dios, la creación y hasta la revelación" (ib.). Otra vez la presentación de la posición que el autor no comparte es inexacta: la filosofía cristiana (entendemos por este término lo que el magisterio eclesiástico, desde León XIII en adelante, entiende: la escolástica, especialmente la de Santo Tomás de Aquino) sólo al fin de su investigación llega a Dios y tan poco "punto de partida" es su existencia, que necesita varios argumentos para demostrarla. Lo mismo sucede con la noción de creación. De la revelación la filosofía como tal no se ocupa.

El Concilio Vaticano II ha prescripto que los estudios filosóficos deben estar "apoyados en el patrimonio filosófico de perenne validez" (*Optatam totius*, 15). Pero el autor de este estudio opina que "es imposible establecer en absoluto un concepto de filosofía propio de una determinada situación histórica y

cotejar con él la historia de la filosofía" (pág. 13). De manera que una filosofía estaría no sólo condicionada, lo que es evidente, por su contexto histórico, sino limitada por él: no habría una filosofía perenne, como la que el Concilio menciona y que por la referencia a Pío XII (*Humani generis*) es la de Santo Tomás. Esta filosofía supone que hay verdades permanentes; sin embargo, acota el autor, "constituye un problema muy discutido si la verdad es algo puramente histórico o si por el contrario permanece siempre idéntica" (pág. 14).

Conforme a lo subrayado por el magisterio eclesiástico, el autor sostiene que "la fe no puede formularse sin una filosofía" (pág. 18). Pero en seguida advierte que "el camino del filosofar moderno conduce, como muchos admiten, a la aporía metafísica, al agnosticismo" (pág. 15). Este agnosticismo sería valioso, porque permite "ofrecer la condición metafísica y existencial que posibilita tanto la fe como la incredulidad" (pág. 16). En esta perspectiva agnóstica resulta lógica su conclusión: el abandono de la vaguedad metódica de la filosofía cristiana" (pág. 15). Más aún, "la teología podría liberarse de sus ataduras a una determinada filosofía, ya de suyo muy sospechosa" (pág. 17); más claramente, "no continuar apoyándose sobre la llamada filosofía cristiana que es incapaz de ofrecer soporte alguno porque se ha convertido en madera apollillada" (ib.).

Resulta bastante sorprendente este modo de calificar, o más exactamente, de descalificar lo que el magisterio eclesiástico ha incesantemente elogiado, recomendado y prescripto. Un teólogo no puede desconocer el valor de una actitud magisterial: los teólogos forman parte del pueblo de Dios que, como ha recordado el Concilio Vaticano II, debe seguir fielmente la dirección del magisterio jerárquico: "Con este sentido de la fe que el Espíritu Santo mueve y sostiene al pueblo de Dios bajo la dirección del magisterio eclesiástico, al que siguiendo fielmente (*"fideliter obsequens"*) recibe no ya la palabra de los hombres sino la verdadera Palabra de Dios" (*Lumen gentium*, 12), ya que "los Obispos han sucedido por constitución divina a los Apóstoles como pastores de la Iglesia y quien a ellos escucha a Cristo escucha y quien a ellos desprecia a Cristo desprecia y Quien lo envió (*Lumen gentium*, 20).

Pese a que el magisterio prescribe la enseñanza de la filosofía escolástica, el autor sostiene que no hay "necesidad de enseñar ni de aprender la filosofía escolástica" (pág. 17). Pero no nos debemos preocupar, ya que, según el mismo autor "la filosofía escolástica no existe" (ib.). Vamos de sorpresa en sorpresa: la filosofía escolástica, cultivada por tantos pensadores, presente en forma notable en congresos y reuniones internacionales, productora de tantos libros y revistas y prescripta por el magisterio como preparación a la teología, en realidad no existe. No se da la razón de esta afirmación, que tal vez sea consecuencia del agnosticismo.

¿Cuál será, entonces, la filosofía necesaria para la formulación de la fe y para el andamiaje del trabajo teológico? El autor nos da una definición del filosofar: es "un preguntar con hambre metafísica insaciable que considera escépticamente todas las respuestas de las teologías de las religiones y de las ideologías" (pág. 28). Del agnosticismo pasamos al escepticismo. Y se trata del escepticismo en el sentido estrictamente filosófico de la palabra, la negación de la posibilidad de llegar a certezas absolutas. Todo teólogo sabe que el magisterio ha reprobado esta posición más de una vez, ya que anula de cuajo toda vida intelectual y reduce la teología a un fideísmo invertebrado, también reprobado en muchas oportunidades por la Iglesia.

Para que no quepa duda alguna de su posición, el autor, que nos tiene de sorpresa en sorpresa, afirma: "una *certitudo metaphysica* habría destruido

la libertad del hombre y por ello su dignidad. Quienquiera que afirme o presuponga como posible una certeza filosófico-metafísica, trátese de un marxista, de un positivista, de un aristotélico o de un filósofo cristiano, ese tal, lo quiera o no subjetivamente, se convierte *eo ipso* en verdugo de la libertad y en representante del terror" (pág. 29).

Como quien firma este comentario está firmemente convencido de que es posible llegar a certezas metafísicas y nunca ha visto por ello destruida su libertad ni menoscabada su dignidad, sino que, por el contrario, sabe que esta posibilidad es el fundamento de su libertad y su dignidad, no puede ocultar su sorpresa al verse inesperadamente convertido, por obra y gracia del Prof. Schellette, en "verdugo de la libertad", a la que ama con todas sus fuerzas y en "representante del terror", que reprueba con toda su alma.

Es indudable que al autor de esta invectiva se le ha "ido la mano". Desde hace una veintena de años que hemos venido, desde esta misma revista, tratando de descubrir todo lo positivo que puede hallarse en las numerosas obras que nos ha tocado comentar. En muchas ocasiones hemos elogiado a autores cuyas ideas no compartimos sólo porque hemos visto en ellos una actitud seria, una defensa de la libertad intelectual y una repulsa del terrorismo filosófico o teológico que, a falta de argumentos, se escuda en la diatriba.

Nada más cómodo y menos elegante que anular de antemano al posible objetante rotulándolo con delicadezas como las que acabamos de leer. Si tanto hablamos en la actualidad del diálogo —y en la obra se alude a él constantemente— hay que comenzar al menos por respetar a los que no piensan como uno. Un lenguaje como el usado por el autor imposibilita desde el comienzo toda posibilidad de diálogo. Pero, sin duda, el autor de este trabajo no tiene interés en dialogar con quienes considera seres sin libertad, sin dignidad, verdugos y terroristas.

Cabe elogiar la excelente presentación del volumen, cuyo contenido ha sido aprobado por el Sr. Obispo de Salamanca.

GUSTAVO ELOY PONFERRADA

P. E. CHARBONNEAU, *Cristianismo, Sociedad y Revolución*, traducción de A. Pintor Ramos de la segunda edición del original portugués, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1969, 695 pp.

Un período bastante prolongado de trato con los estudiantes y jóvenes de Brasil indujo al autor a escribir este ensayo de doctrina social de la Iglesia dentro de una perspectiva sudamericana. Sus fuentes filosóficas principales son Maritain y Mounier (representantes del tomismo moderno y el personalismo, respectivamente), pero intenta también una apertura a otras problemáticas, por ej. las que presenta Camus. Con todo no es un libro con finalidad teórica, y el autor lo aclara especialmente en la Introducción: "no escribimos para los teóricos, sino para los *militantes*" (p. 23, el subrayado es suyo). Por eso pretende también ser un diagnóstico acertado de los males sociales que sufre Latinoamérica, visto, claro está, desde una perspectiva cristiana. Frente a una civilización que se derrumba, sumida en sus propias mentiras (la del occidente cristiano, la de la civilización única) el cristianismo auténtico propone una explicación de la esencia y destino del hombre y la sociedad; en la elabora-

ción de esta temática el autor se muestra francamente personalista. En cuanto a las soluciones concretas, propone una revolución, entendida en su estricto sentido de cambio rápido y necesario, pero no la marxista, sino la cristiana. Así se fundamenta el rechazo de las soluciones de extrema izquierda, porque en el fondo comulgan con su pretendida antítesis, el capitalismo; en efecto, ambos desconocen precisamente el valor intrínseco y absoluto de los individuos, su no reductibilidad a un ente amorfo, engranaje de la máquina de producción.

En el tercer apartado de su trabajo analiza el autor los puntos fundamentales de la solución cristiana, que por otra parte, son los generalmente conocidos, con excepción del problema de la reforma agraria, evidentemente, destinado a Sudamérica, y, creemos adivinarlo, al Brasil, donde tal vez se plantee con mayor agudeza. Esta reforma es propuesta por el autor como una exigencia de los principios cristianos, y a la vez como medio de evitar una revolución sangrienta, pero en el fondo justa, encabezada por los desheredados de la tierra. Y esto le da ocasión de censurar a no pocos representantes de la jerarquía (a uno lo transcribe sin nombrarlo) que mal utilizan el Evangelio y el Dogma para mantener un *statu quo* a todas luces injusto. Esta posición que propone es específicamente distinta a los dos extremos igualmente insuficientes (el capitalismo burgués y el capitalismo de estado o socialismo), pero sin querer llegar a la utopía y la ensoñación con futuros felices. Al término del libro se tiene la clara sensación de que el autor ha dicho la verdad en su Introducción: escribe para los militantes y propone un plan inmediato, y más, directamente político-social. La doctrina de la Iglesia es sólo el fundamento teórico, muy importante sí, pero no como teoría, sino como orientación de la práctica. Un parágrafo final se titula "El deber de la acción". Pero después de agotada la primera edición sucedieron hechos que según el autor dan razón a sus predicciones (se exponen en el Epílogo). Ha llegado la violencia, con la revolución cubana, la sublevación de Camilo Torres, la de los negros americanos, las revoluciones estudiantiles de Francia en 1968. Hay ahora en la escena mundial tres poderes más: el del comunismo latinoamericano, el poder negro y el poder estudiantil. El resultado es una revitalización de la violencia de derecha, por ej. ciertos gobiernos revolucionarios. En el plano eclesial, ha aparecido una *teología de la violencia*. Analizando los textos pontificios al respecto concluye el autor que si bien la *Populorum progressio* rechaza formalmente la tendencia a ceder a la violencia, la permite cuando todos los recursos pacíficos están agotados. Por supuesto, añade que en nuestro caso latinoamericano *no están todos los recursos agotados*, pero no se hace nada por avanzar. Su pregunta final es: ¿Hasta cuándo esperará el que sufre? La violencia entra así en una perspectiva cristiana; no sólo no queda descartada, sino que ya hay casi un deber moral de ocuparse de ella.

Pero hemos dicho que éste es un libro para los militantes; y ésa es la cuestión. No hay aún una solución teórica, sin embargo, el militante algo debe hacer: ¿ceder a la violencia? ¿esperar? El autor no contesta definitivamente. Creemos que allí está el punto flojo del libro. Puede ser un diagnóstico aceptable, pero no enuncia vía de curación. Se cierra con un interrogante, cuando el que milita precisa soluciones (¿pensadas por otros?). Con esta limitación apuntada, puede decirse que si el fin de la obra era llamar a la reflexión a los que tienen ocasión de actuar en la escena político-social, está cumplido.

ALFONSO RODRIGUES S. J., *Teilhard de Chardin, sintetizã e justificativa filosóficas*, Faculdade de Filosofia N. S. Medianeira, São Paulo, 1970, 175 pp.

El subtítulo expresa con toda claridad las intenciones del autor. No trata de hacer una exposición lineal del pensamiento de Chardin, que supone conocido por sus lectores sino elaborar, en la medida de lo posible, la Metafísica que subyace en las obras y en la problemática teilhardiana, pero ateniéndose a los esquemas clásicos para exponerla. Es decir, se trata de verter a Teilhard en lenguaje aristotélico tomista, y por otra parte sintetizar su visión del mundo según cuatro "coordenadas" (así las llama el autor) básicas, que son a la vez las cuatro partes en que se divide el libro : Factor ontológico, enológico, aitiológico y teológico.

En cada una de estas dominantes temáticas se ha intentado la formulación sintética del resultado definitivo y fundamental de Chardin en una serie de tesis, doce en total, que se reproducen también al final del texto, en un cuadro sinóptico que muestra sus respectivos lugares sistemáticos dentro del esquema total de la obra. Estas formulaciones conservan el lenguaje metafísico tradicional, pero referidas ahora a la nueva visión cósmica. La primera de ellas anuncia la perspectiva metafísica desde la cual debe ser construido y comprendido un evolucionismo viable, por lo cual (enunciado de la segunda tesis) toda ley estructuradora de la síntesis no será unívoca (como las de la ciencia) sino análoga. El evolucionismo es concebido entonces como el movimiento de perfeccionamiento y transformación gradual que procede mediante sucesivas unificaciones, desde lo imperfecto a lo más perfecto, o sea, en terminología aristotélica, desde la pura potencia hacia actos cada vez más perfectos. La segunda parte de la obra explica el factor de unidad que permite jerarquizar en una ley única todas las transformaciones, tanto de la naturaleza como del hombre, según el principio de complejidad creciente y aumento de centralización de los elementos, en niveles progresivos de perfección. La materia es concebida como el elemento determinable del ser (en el sentido tradicional) en su aspecto estático; en su función dinámica es aspiración a la existencia y a la perfección óntica; genéticamente, por fin, es el sujeto de continuidad física desde el átomo hasta el hombre, es decir, el elemento que permite las progresivas perfecciones de la evolución. En cambio, el nivel jerárquico en la escala de los seres está dado por la mayor o menor perfección de la forma sustancial que emerge de la potencialidad de la materia debidamente dispuesta. Esta aparición de las nuevas especies, diversas de todo lo anteriormente existente, requiere una causalidad distinta de los dinamismos dados, para explicar esta discontinuidad metafísica ascendente: la aparición de una sustancia superior. Queda así explicada la tercera parte del libro, o sea, el factor aitiológico y su implicancia en el proceso evolutivo total. Pero este proceso quedaría incompleto —según Teilhard— si no hubiera una referencia del Cosmos a Dios, y más precisamente a Cristo en el cual se centralizan el principio y el fin de la creación. Las últimas tesis, correspondientes a la cuarta parte, tienen por función explicar la visión teológica que puede sintetizarse en lo siguiente: la coordenada metafísica nos presenta un Dios que es Primer Principio y Último fin del universo; en la perspectiva Histórica, Cristo aparece como el término del proceso evolutivo del universo, el centro en que culmina la ascensión de la creación, cabeza a la vez unificante y pensante

de la Iglesia Ecuménica, proyección eclesial de la unidad de una sociedad plena que incorpora todos los pueblos para ser "uno en Cristo". El autor se ha preocupado en esta última parte de mostrar la profunda raigambre paulina del pensamiento de Teilhard, con profusión de textos y análisis exegeticos. En las anteriores, su preocupación fue más bien demostrar cómo puede exponerse perfectamente a Chardin en el lenguaje de Santo Tomás. Debemos reconocer que los textos escogidos responden perfectamente a esa finalidad, pero siempre que tengamos en cuenta que el autor no se limita a copiar a Teilhard, sino que elabora ciertas intuiciones y les da forma sistemática y precisa. Esto es perfectamente válido, pero ya no es Teilhard. Puede discutirse si es una legítima continuación de él. Y el interrogante es válido porque si, como el autor lo afirma al comienzo del libro, Teilhard conocía perfectamente la escolástica y admitía la posibilidad de verter su pensamiento en sus moldes, y aun así no lo hizo personalmente, podemos concluir que no era la forma elegida definitivamente por él como vínculo de expresión de su filosofía.

CELINA A. LÉRTORA MENDOZA

SERGIO RABADE ROMEO, *Kant. Problemas gnoseológicos de la "Crítica de la Razón Pura"*, Editorial Gredos S. A., Madrid, 1969, 190 pp.

En la "Nota preliminar" nos anticipa Rabade Romeo: "En el fondo de los cinco capítulos que siguen hay un propósito único: sorprender los caracteres y elementos fundamentales de la gnoseología kantiana como gnoseología de la objetividad".

El capítulo I comienza con un breve esbozo de las influencias racionalistas y empiristas sobre Kant, sin desmedro de la originalidad del pensamiento de éste. Sitúa luego la *Dissertatio* como el punto de inserción del período precrítico y del crítico, con algunos hallazgos "críticos" y una "gravitación casi masiva todavía de tesis racionalistas"; el gran hallazgo de la obra es la teoría de la sensibilidad, que configura como "intuición pasivo-receptiva". Pero la esencia del criticismo está colocada en la objetividad, aún no ha descubierto el verdadero problema crítico, según el planteo de Vleeschauwer al que adhiere. A continuación expone la estructura de la *Crítica* y señala la novedad histórica de su análisis lógico-trascendental del problema del conocimiento. Sigue un planteo general del conocimiento en Kant, cuya gnoseología no tiene como problema fundamental la certeza (Descartes y Leibniz), sino la objetividad (Hume), partiendo del sujeto desde la perspectiva de una lógica trascendental. Discierne después en qué es crítico y en qué dogmático el filósofo alemán.

"Tanto el planteamiento del problema de la objetividad como la solución kantiana tienen como marco obligado la experiencia"; por esto y por lo dicho en la "Nota preliminar" se comprende que el capítulo II se intitule: "Experiencia y límites del conocimiento objetivo en Kant". Aquí expone el autor los dos sentidos principales de "experiencia": al nivel de las percepciones sensibles y al nivel de la constitución objetiva; el último es el más importante, y su fundamento es el entendimiento en cuanto en él, al conferir la forma, radica la posibilidad de toda representación objetiva. Esto le lleva a considerar los elementos *a priori* y tres niveles de síntesis, sobre los que más adelante volverá.

Una breve exposición sobre el concepto de naturaleza en Kant, nos la presenta como resultado de la experiencia. Seguidamente hallamos que en la gnoseología kantiana "la experiencia es el límite del conocimiento objetivo, pero, a su vez, la experiencia está sometida a unos límites". Estos límites, en cuanto a la experiencia al nivel de las percepciones, los ubica en el noumeno, y declara innecesario señalarlos, en lo que hace a la experiencia objetiva, pues ésta sólo la hay de lo dado en la experiencia perceptiva. Precisa luego el sentido positivo del noumeno y su condición de límite inferior (como cosa-en-sí origen de la afectación sensible) y de límite superior (como objeto "pensado", ya no como conocer objetivo).

El capítulo III estudia la distinción y la relación entre fenómeno, noumeno, cosa-en-sí y objeto trascendental. Después de una referencia al significado de "fenómeno" en la *Dissertatio* distingue, en la *Crítica*, *Schein*, *Erscheinung* y *Phaenomenon*. *Schein* es la apariencia como ilusión de nuestra subjetividad. *Erscheinung* es el aparecer (despojando al término de la instantaneidad que tiene en el lenguaje común) que el sujeto representa. "Los 'apareceres', en cuanto son pensados como objetos según la unidad de las categorías, se llaman fenómenos" (A 249). Lo fenoménico, que abarca el aparecer y el fenómeno, tiene tres valores fundamentales: "lo conocido sensiblemente o el objeto del conocimiento sensible, lo que aparece como manifestación de un 'algo' que se oculta tras esa manifestación, lo dado en la impresión sensible una vez formalizado en la sensibilidad e incluso categorizado por el entendimiento". Una aclaración definitiva del concepto y usos de fenómeno obliga a compararlo con noumeno, cosa-en-sí y objeto trascendental.

Cuatro sentidos, con fondo de unidad, tiene el concepto de noumeno. Luego de explicitarlos y de señalar la oposición de cada uno de ellos con una acepción de fenómeno, los reduce a dos fundamentales: noumeno positivo y noumeno negativo. Este último es el más importante y tiene un uso positivo: es el límite en esa gnoseología de límite.

Aunque *cosa-en-sí* y *noumeno* se usen indiferentemente, hay diferencia entre ambos. En sentido originario cosa-en-sí significa realidad absoluta, con independencia del conocimiento objetivo, conocimiento éste al cual trasciende no sólo lo que está fuera del sujeto, sino también lo que está "dentro y se identifica con el sujeto cognoscente". La *Crítica* "está penetrada de una profunda convicción realista"; la cosa-en-sí no se puede reducir a un mero "ser pensada" (otra cosa es que "sólo pueda ser pensada").

Siguen las cuatro significaciones básicas de *objeto trascendental*. Y a continuación se estudian las relaciones entre cosa-en-sí y noumeno, y cosa-en-sí y objeto trascendental, con textos que abogan por su asimilación en el uso y otros pasajes que apoyan una discriminación. Por último se analiza la relación del fenómeno con la tríada de conceptos opuestos, pero intercambiables en virtud de un innegable sustrato común de significación. Frente a la objetividad innegable del fenómeno el otro extremo (la tríada) no pasa de ser pensable en el sentido de no-contradictorio.

En el capítulo siguiente (IV), Rábade Romeo trata el valor objetivo del conocimiento, para lo cual explica primero el significado del término *trascendental*, precisa su diferencia respecto de lo *a priori* y aclara la distinción entre uso empírico y uso trascendental. Seguidamente hace referencia a los niveles de trascendentalidad: psicológico, lógico (-trascendental) y dialéctico.

El funcionamiento de todo el aparato trascendental se vertebra alrededor de la función objetiva de síntesis; sólo se piensa o se conoce sintetizando. Y

concluirá el autor que síntesis y objetividad son conceptos absolutamente indisolubles en Kant. Pero, antes nos dará un concepto general de síntesis y un estudio de sus diversos aspectos, inclinándose a negar a la sensibilidad la realización de la síntesis de aprehensión, pese a ciertos textos de la *Crítica* y a la especial conexión de tal síntesis con la sensibilidad. Es la imaginación la que lleva a cabo tanto la síntesis de aprehensión como la de reproducción, posiblemente dos momentos de una sola síntesis, siendo cronológicamente primero el de reproducción. La síntesis más importante, la que verdaderamente constituye el conocimiento objetivo, está a cargo de las categorías del entendimiento. Destaca asimismo que en el principio y origen de toda síntesis está la apercepción trascendental. Sólo de la síntesis de lo dado y lo *a priori* surge el objeto (en sentido técnico); por ello síntesis y objetividad son conceptos indisolubles.

En el capítulo V, "Kant y el pensar objetivo", se busca cerrar el libro con una visión de conjunto, tratando de caracterizar el tipo de pensar que "tipifica" la filosofía kantiana. Consideraciones para caracterizar el pensar y el conocer, diversas precisiones sobre esta distinción y sobre la objetividad abren la marcha. Se continúa con la diferenciación entre el pensar formal de Kant y el "pensar formalizado" actual; para luego afirmar que el "tópos" del pensar objetivo es el Yo en el plano trascendental y, después, señalar dos condicionamientos del pensar objetivo: la desaparición de una ontología de esencias y el carácter no intuitivo del entendimiento, con lo cual entre éste y lo en-sí media el nivel de la objetividad, única zona a la que debemos llamar conocimiento.

El tema medular de la gnoseología de Kant, gnoseología de la objetividad, es el *objeto de conocimiento*, que no es "dado ni creado idealísticamente; es simplemente constituido formalmente, trascendentalmente". Sin la cosa-en-sí no hay pensar objetivo. Se recoge la acusación efectuada a Kant de que su rigor en el pensar objetivo, que exige renunciar a pensar objetivamente muchas cosas, trae como consecuencia histórica inmediata el idealismo de una razón en cierto modo descontrolada. Y se contesta imputando al idealismo el no atender a caracteres fundamentales del kantismo: que pensar objetivamente no es crear la objetividad, sino constituirla (contando con lo dado en la intuición); que la espontaneidad de la razón no es absoluta, sino coartada por datos empíricos que no trata de anular. En definitiva, el pensar objetivo de Kant es un pensar de experiencia, que, para poder integrar el edificio de la ciencia se someten a una legalización y control supraempírico.

CARLOS A. ALDANONDO

M. L. JOHNSON ABERCROMBIE, *Anatomía del Juicio* (Una investigación en los procesos de la percepción y el razonamiento), Ed. Estrada, Bs. As., 1969, 166 pp.

Aparece este libro en la colección Biblioteca de Ciencias de la Educación. Su autora, bióloga interesada en el problema de la "formación mental de científicos", expone su experiencia e investigaciones realizadas durante diez años con grupos de estudiantes de ciencias. Sus métodos tienden no a comunicar información sino a enseñar a ser "científicos" y "objetivos", o sea a "obtener información de buen valor predictivo a partir de una determinada situación". Después de una introducción, el texto se divide en dos partes: 'La relación entre

el mundo exterior y el interior" y "Exploración del pensamiento". En la introducción hace un breve examen de la información que recibe el ser humano y de la selección que realiza de la misma. Las dificultades que encontró en la formación de estudiantes de ciencias hicieron surgir un proyecto de enseñanza fundado en las conclusiones de la Psicología; su hipótesis es que "aprendemos a establecer mejores juicios si llegamos a darnos cuenta de algunos factores que influyen sobre su formación". La autora justifica el título elegido para la obra: "Anatomía del Juicio", porque considera que analiza "la estructura del juicio científico... mediante la disección de ejemplos de formación de juicios" y en este análisis plantea el problema de la estructura, génesis y desarrollo del juicio desde un punto de vista a nuestro parecer parcial: orgánico-sensitivo. En la primera parte considera la percepción visual, la información obtenida a través de la misma y los elementos internos y externos que condicionan esta percepción. En la segunda parte nos explica la metodología que ha seguido para que el alumno, en la clase, pueda "vivir" la distinción entre los datos y lo inferido. Aplica el método de discusión libre, lo examina detalladamente y expone los resultados obtenidos y las dificultades y críticas que ha suscitado. El libro tiene una amplia referencia bibliográfica. Consideramos interesante esta obra para quienes están preocupados por los problemas metodológicos de la enseñanza, ya que nos muestra de una manera viva, seria y documentada, su intento de ejercitar a los alumnos en la distinción entre los hechos observados y las conclusiones obtenidas a partir de esos hechos, tratando de formar en ellos una mentalidad científica. El libro ha sido prologado y traducido por Nuria Cortada de Logan de la cuarta impresión del original (1967).

AFRA ALEGRÍA H. DE BUN

CRONICA

VII CONGRESO INTERNACIONAL TOMISTA

Del 7 al 12 de setiembre último tuvo lugar el *VII Congreso Internacional Tomista* en el Palazzo della Cancellaria de Roma, sede de la Pontificia Academia Romana de Santo Tomás de Aquino, patrocinadora del mismo. El tema del Congreso fue "*El Hombre*" en relación con la problemática actual.

Casi cien trabajos y ponencias componen el acervo de este serio encuentro de Antropología preferentemente filosófica, aunque sin excluir la teología.

Tres trabajos monográficos sobre un tema fundamental, dos por la mañana y otro por la tarde, fueron tratados cada día en las Sesiones Plenarias; a los cuales siguió una discusión entre oyentes y expositores. Después de la *Sesión Plenaria* de la tarde, en cuatro *Sesiones* simultáneas, los relatores expusieron sus respectivas ponencias.

Como en reuniones similares, las relaciones no fueron todas del mismo nivel; pero, habida cuenta de los trabajos podemos decir que este Congreso ha sido preparado y realizado con seriedad y que en él se han presentado y discutido estudios y ponencias, que contribuyen realmente al esclarecimiento de algunos puntos fundamentales de la Antropología actual, a la luz de los principios tomistas, profundizados y meditados con enfoque original.

Tales, entre otros, el del Cardenal Danielou, con el que se inauguró el Congreso. El Cardenal demostró que sin *naturaleza humana* no hay ni se explica la historia, la cultura y la sociedad, y que el proceso del desarrollo de todas ellas se funda e implica siempre esa naturaleza o *esencia permanente* del hombre y que sin ella la historia, la cultura y la sociedad pierden su propio sentido y se diluyen en un relativismo histórico, cultural y sociológico.

En su monografía sobre "*El puesto del hombre en el mundo y su destino*", de un modo característico suyo, Sciacca puso de manifiesto cómo la persona humana, finita en su cuerpo y en su alma, está ordenada al Ser infinito, como a su Fin o destino trascendente por todas las vías de su actividad espiritual y que, consiguientemente, apartada de esa Meta definitiva, pierde su sentido de tal en su vida y en su ser propios y se diluye como persona.

Mediante un fino análisis del pensamiento del Aquinate, realizado en sus textos, el Padre de Finance esclareció la naturaleza del hombre, por dos caminos, el *uno ascendente*, del *animal* que llega a ser *racional*, y el otro *descendente*, del *espíritu* que llega a ser *encarnado*.

Realmente notable fue el trabajo del Padre Fabro sobre "*Antropología trascendental y Metafísica*". Mediante un análisis crítico del método adoptado por Rahner en su libro: "*El Espíritu en el Mundo*" —inspirado a su vez en el método trascendental kantiano de Marechal y en el existencial de Heidegger— Fabro pone en evidencia que, tal método hace depender del sujeto trascendental la realidad trascendente, con lo cual el ser y el Ser divino quedan encerrados en la *subjetividad trascendental* y, como tal, clausos en un *historicismo relativista*; la aplicación de semejante método a la Teología cristiana conduce pues, a una disolución del contenido trascendente y absoluto de la Verdad revelada en un *subjetivismo historicista*.

El trabajo de Giacon sobre "*Imaginación e Inteligencia en el Hombre*" ofrece una síntesis clara y penetrante de la manera con que la inteligencia elabora sus conceptos a partir de los datos sensibles de la imaginación y de la *vis cogitativa*.

De una manera brillante Muñoz Alonso abordó el tema de la "*Prospectiva Filosófica de Santo Tomás*".

No podemos detenernos a analizar otros trabajos, también muy buenos, entre otros, los de Vanni Rovighi, Spiazzi, Dondeyne, Bogliolo, Giannini, Grenet, Piemontese, Degl'Innocenti, T. De Koninck, La Via, Lobato, Van Riet, Bellofiore, Gentile, etc.

Dos profesores de nuestra Universidad intervinieron como relatores en el Congreso. El suscrito, con su trabajo: "El intelectualismo realista, fundamento del ser y vida de la persona", y el doctor J. E. Bolzán, con el suyo acerca de la "Grandeza y servidumbre del saber y del hacer". El primero pone en evidencia que la restauración del orden perdido por la persona en los distintos sectores de la cultura —política, económica, estética, moral, etc.— debe comenzar por la reconquista de la verdad y del valor de la inteligencia para develarla y alcanzarla en su carácter trascendente. En su trabajo Bolzán enfatiza la dependencia del hombre frente a las cosas inteligibles y factibles, como premisa ineludible en la constitución de la ciencia y de la técnica.

También Alberto Caturelli, profesor de la Universidad Nacional de Córdoba, envió un trabajo acerca de "El alma y el cuerpo".

En una alocución, pronunciada en la Sesión de Clausura, dije que en este Congreso se ha puesto en evidencia, en primer lugar, una colaboración sincera y generosa de casi todos los grandes representantes del pensamiento tomista actual —sin excluir a Maritain y Gilson, quienes, imposibilitados de asistir por razones de salud, hicieron llegar cartas de adhesión ferviente al mismo— y, en segundo lugar, una buena organización, tanto en la preparación como en el desarrollo del mismo; fruto sin duda de la inteligente dedicación del benemérito P. Charles Boyer, Secretario de la Academia y del Congreso, y que acaba de cumplir cincuenta años de docencia universitaria, y de su infatigable colaborador, Mons. Lozza, Subsecretario de la misma Academia, y otras personas que con ellos han puesto su esfuerzo para el éxito de este encuentro tomista. Es de notar que el P. Boyer viene organizando estos Congresos desde el segundo de ellos, hace 30 años.

En momentos de confusión y disensiones, que desgarran al mundo y a la propia Iglesia, este grupo notable de intelectuales, fieles a la doctrina de la Iglesia y de su *Doctor Communis*, han compartido sus ideas, a fin de esclarecer uno de los temas más importantes y apasionantes de la Filosofía y de la Teología actuales, y lo han hecho con amor y amistad, con verdadero espíritu de *diálogo*, que tanto ayuda a la mutua comprensión y enriquecimiento del propio espíritu.

Con un discurso, que asume la temática de la actual Antropología y esboza las líneas de su solución, el Santo Padre Paulo VI, puso brillante fin a estas Jornadas Tomistas desde la luminosidad de Castelgandolfo, símbolo sin duda de la atmósfera espiritual de este Congreso. Este discurso se publica, como editorial, en este mismo número de SAPIENTIA.

OCTAVIO NICOLÁS DERISI

ARGENTINA

De nuestra facultad

— *El Dr. J. E. Bolzán* continúa con su trabajo "La Química en Aristóteles", según subsidio otorgado por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Colabora la Prof. Azucena Fraboschi.

— *Becarios del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas.* La prof. Ana María Vallejos ha terminado su trabajo sobre "El concepto de persona en Santo Tomás y en la Segunda Escolástica", conforme a su beca de iniciación. Director, Mons. Guillermo Blanco.

La prof. Luisa Ripa Alsina de García continúa con su trabajo "El conocimiento de lo individual en Santo Tomás de Aquino", según su beca de iniciación. Director: Mons. Guillermo Blanco.

La prof. Guillermina Agüero realiza un trabajo sobre "La formación de la conciencia moral en el educando argentino". Director: Dr. Guido Soaje Ramos.

La lic. María Celestina Donadío Maggi realiza un trabajo con beca de iniciación: "La noción de bien en Santo Tomás de Aquino y de valor en Max Scheler". Director, Dr. Guido Soaje Ramos.

— *Intercambio Friburgo— Buenos Aires.* Se encuentran en Friburgo los egresados Prof. Néstor Corona y Prof. Amphitritis Combothekras, quienes realizan estudios sobre Filosofía de la Religión y Psicología respectivamente.

— *VII Congreso Tomista Internacional,* realizado en Roma del 7 al 14

de setiembre pp. Asistieron en representación de nuestra Universidad: El Rector, Mons. Dr. Octavio N. Derisi y el Prof. Dr. Juan E. Bolzán.

— *Ciclo de Mesas Redondas,* organizados por el Colegio de Graduados de Filosofía sobre el tema "La técnica". Participaron los profesores: Dr. Estrada, Dr. Bolzán, Ing. Durañona y Vedia, R. P. Trevijano, Dr. Popescu, Mons. Derisi, Dr. Hoerman, Ing. Del Carril y Dr. Koch. Fue relator Mons. G. Blanco.

— *Clases magistrales.* Invitados por el Decano de la Facultad pronunciaron sendas clases magistrales: el Dr. Juan A. Widow, de la Universidad Católica de Valparaíso, sobre el tema "La esencia de la Filosofía cristiana"; y el Dr. Julio C. Colacilli de Muro, de la Universidad Nacional de Buenos Aires, sobre "Los espacios lógicos".

— *Centro de Investigaciones de historia de la Filosofía argentina.* Fue creado este centro, aprobado por el Consejo Superior de la Universidad e 24 de julio pp. dedicado al estudio de los manuscritos filosóficos anteriores a 1810, existentes en el territorio de la República. Director: Dr. Alberto J. Moreno. Colaboradores: Lic. Afra A. de Bun, Lic. Celina A. Lértora Mendoza y Prof. María del Carmen Neyra de Marini.

— *Seminario sobre "El pensamiento argentino: su génesis y perspectiva".* Fue organizado por las Facultades de Filosofía y Teología de la Universidad del Salvador, y tuvo lugar los días 12, 13 y 14 de agosto pp. en la sede de la Facultad de Teología, bajo la

dirección de los señores profesores: Dr. Alberto Caturelli, Dr. Enrique Dussel, y Dr. Arturo Fernández.

— *II Congreso Nacional de Filosofía*, tendrá lugar en junio de 1971 en Córdoba, con el tema: "La filosofía en el Mundo contemporáneo". Se han realizado ya las primeras reuniones preparatorias.

ALEMANIA

— El 6 de agosto de 1969 murió en Suiza Theodore Adorno. Realizó estudios de Sociología, Filosofía y música en Francfort. Fue colaborador del Institut für Soziale Forschung de la Universidad de Francfort y titular de la cátedra de Filosofía de la Universidad. Publicó entre otros trabajos: *Dialektik der Aufklärung* (1947), *Minima moralia* (1951), *Negative Dialektik* (1967), etc.

— Con ocasión del 250 aniversario de la promoción de San Anselmo como Doctor de la Iglesia, tuvo lugar del 13 al 16 de setiembre de este año un Congreso internacional anselmiano. El tema fue: "Influencia de San Anselmo de Cantorbery en el curso de la historia". Las comunicaciones fueron agrupadas en torno a los siguientes temas: 1. El argumento ontológico en la historia de la filosofía. 2. La significación de San Anselmo en la Historia de la teología. 3. el conocimiento de San Anselmo en los tiempos modernos. Los textos de las exposiciones serán publicados en *Analecta Anselmiana III*.

— El 2 y 3 de abril se realizó en Leipzig, organizado por las organizaciones filosóficas de Alemania del Este, un Congreso sobre *Lenin y la filosofía marxista contemporánea*.

AUSTRIA

— La *Sociedad Internacional Hegel* ha hecho conocer el programa previsto para el VIII Congreso Internacio-

nal Hegel que tendrá lugar del 23 al 29 de agosto de 1970 en la Universidad Humboldt (Berlín del Este). Los principales temas serán: La crítica leninista a Hegel; Lenguaje y conciencia; Dialéctica de la naturaleza y dialéctica histórica; Hegel y el problema de la sociedad burguesa.

BELGICA

— En Lieja tendrá lugar el XVII Congreso Internacional de Psicología aplicada. Se realizará desde el 25 hasta el 30 de julio de 1971, organizado por la Asociación Internacional de Psicología aplicada (A.I.P.A.). (Congreso jubilar 1971). El tema general será: Perspectivas futuras después de medio siglo de psicología aplicada. El programa provisorio del Congreso será enviado a quienes lo soliciten. Secretaria del Congreso: Institut de Psychologie, 36, boulevard Piercot 4000 - Lieja. Bélgica.

CANADA

— El abril de 1969 falleció Emile Simard. Estudió en la Universidad de Laval y en Harvard. Se doctoró en filosofía con una tesis sobre *La Hipótesis*. Había publicado en castellano *Naturaleza y alcance del Método Científico*.

ESTADOS UNIDOS

— Tuvo lugar del 31 de marzo al 3 de abril el *Primer Congreso Internacional Lonergan* en el St. Leo's College de Florida. Esta reunión tuvo como fin estudiar el pensamiento del P. Bernard Lonergan.

GRAN BRETAÑA

— Tendrá lugar del 10 al 12 de julio de 1970 la reunión conjunta de la Mind Association y de la Aristotelian Society en la Universidad de Aberdeen. El programa será: Alexan-

der Bain, *Are Causal Laws Purely General?*; Hoping and Wishing, *Is Hume's Law Relevant to Moral Philosophy?*; On Some Criticisms of Historical Materialism; *The Adequacy of Grammars y Freedom and Determinism.*

HOLANDA

— La Fundación europea de la Cultura realizará su VII Congreso en Rotterdam entre el 24 y el 30 de mayo de 1970. El tema será: *El hombre y la ciudad en el año 2000*. El congreso presentará un carácter multidisciplinario.

ITALIA

— Tuvo lugar en Roma el VII Congreso Tomista Internacional, organizado por la Academia romana de

Santo Tomás de Aquino, del 7 al 12 de septiembre. Acerca de este Congreso informamos más arriba.

— Entre el 18 y el 21 de marzo de 1971 tendrá lugar en Roma el XXIII Congreso de las Sociedades de Filosofía Italianas. Se tratará de profundizar el lugar que ocupa la filosofía y en particular su enseñanza, ya sea en la Universidad como en el último ciclo de los estudios secundarios, en la opinión y en la sociedad contemporánea. Las informaciones se dan en la Sede de la S.F.I. (00085 Roma, vía Torino 98).

— Con el volumen XII cesó de aparecer el Boletín Tomista. La Universidad Pontificia Santo Tomás de Aquino (antiguo Collegio Angelico) continuará la publicación de un repertorio análogo bajo el título de *Rassegna de Letteratura tomistica*.

AFRA ALEGRÍA DE BUN
CELINA LÉRTORA

INDICE DEL VOLUMEN VIGESIMO QUINTO

EDITORIALES

OCTAVIO N. DERISI:	<i>Materia y necesidad. Espíritu y libertad</i>	5
OCTAVIO N. DERISI:	<i>La declinación del espíritu y de la cultura</i>	83
OCTAVIO N. DERISI:	<i>El hecho y la norma</i>	163
PABLO VI:	<i>Dios y el hombre</i>	243

ARTICULOS

ALBERTO MORENO:	<i>Sistema y silencio en el "Tractatus" de Ludwig Wittgenstein</i>	11
GUSTAVO E. PONFERRADA:	<i>Los nombres del ser</i>	21
G. I. BIDART CAMPOS:	<i>Una perspectiva iusfilosófica del valor justicia en el derecha constitucional</i>	53
OLSEN A. GHIRARDI:	<i>Escalas y sistemas de la naturaleza</i>	89
MICHELE F. SCIACCA:	<i>La inversión de la perspectiva filosófica y sus consecuencias</i>	105
NORBERT LECHNER:	<i>Positivismo y dialéctica</i>	115
ALBERTO CATURELLI:	<i>El nuevo mundo en la filosofía de la historia de Vico</i>	169
C. A. LERTORA MENDOZA:	<i>Los comentarios de Santo Tomás y de Roberto Grosseteste a la "Física" de Aristóteles</i>	179 y 257
AUGUSTO FURLAN:	<i>Descartes: Cuestiones gnoseológicas</i>	209
OCTAVIO N. DERISI:	<i>Persona y cultura</i>	251
J. E. BOLZAN:	<i>Grandexa y servidumbre del saber y del hacer</i>	289

NOTAS Y COMENTARIOS

SERGIO SARTI:	<i>La idea de Universidad en el pensamiento de Alberto Caturelli</i>	65
JUAN A. CASAUBON:	<i>Una contradicción en la "Lógica" de L. Susan Stebbing</i>	139
J. E. BOLZAN:	<i>Boletín de filosofía de las ciencias</i>	141
G. E. PONFERRADA:	<i>Karl Jaspers</i>	223
CARMEN VALDERREY:	<i>Metafísica: "La ciencia que se busca"</i>	229
RAQUEL FISCHER:	<i>En torno a la idea de creación</i>	295

BIBLIOGRAFIA

CARLO GIACON:	<i>Enciclopedia filosófica</i> (O. N. Derisi)	69
REGINALDO M. PIZZORNI:	<i>Giustizia e carità</i> (Celina Lértora)	70
REGINALDO M. PIZZORNI:	<i>Il fondamento etico-religioso del diritto secondo S. Tommaso d'Aquino</i> (Celina Lértora)	71
FELICE BATTAGLIA:	<i>Heidegger e la filosofia dei valori</i> (Emilio Komar) ...	72
MAX BLACK:	<i>A companion to Wittgenstein</i> (Alberto Moreno)	73
DUILIO BONIFAZI:	<i>Filosofia e cristianesimo</i> (Celina Lértora)	74
GIOVANNI GENTILE:	<i>Preliminari allo studio del fanciullo. Epistolario: Carteggio Gentile-Jaja</i> (O. N. Derisi)	75
FRANCISCO VAZQUEZ:	<i>La dialéctica, método de la filosofía</i> (Cesáreo López Salgado)	76
ALBINO BABOLIN:	<i>Romano Guardini, filosofo dell'alterità</i> (Celina Lértora)	78
CORNELIO FABRO:	<i>La dialéctica de Hegel</i> (Celina Lértora)	147
LYNN WHITE:	<i>Machina ex Deo</i> (J. E. Bolzan)	148
EDUARD LANDOLT:	<i>Gelassenheit di Martin Heidegger</i> (Héctor D. Mandrioni)	149
	<i>Archives de Philosophie du droit</i> , vols. X y XII (G. Soaje Ramos)	151
W. C. K. GUTHRIE:	<i>A history of Greek philosophy</i> , vol. III (J. E. Bolzan)	152
JEAN Y. JOLIF:	<i>Comprender al hombre</i> (Luisa R. Ripa Alsina de García)	153

M. DA PONTO ORVIETO:	<i>La unidad del saber en el neopositivismo</i> (J. E. Bolzan)	155
ARCHIE J. BAHM:	<i>Directory of american philosophers</i> , vol. V (E. Colombo)	155
J. M. DUBOIS:	<i>Le temps et l'instant selon Aristote</i> (J. E. Bolzán)	155
G. DE OCKHAM:	<i>Venerabilis Inceptoris Guillelmi de Ockham Scriptum in librum primum Sententiarum Ordinatio</i> , vol. I (E. Colombo)	157
CORNELIO FABRO:	<i>Esegesi tomistica. Tomismo e pensiero moderno</i> (J. E. Bolzán)	157
I. KANT:	<i>La forma e i principi del mondo sensibile e del mondo intelligibile</i> (J. E. Bolzán)	158
ALBERTO PASQUINELLI:	<i>Il neoempirismo</i> (E. Colombo)	158
CARLO GIACON:	<i>La causalità del motore immobile</i> (O. N. Derisi)	232
HECTOR RAURICH:	<i>Notas para la actualidad de Hegel y Marx</i> (Celina Lértora)	233.
LUIGI BAGOLINI:	<i>Visione della giustizia e senso comune</i> (Celina Lértora)	234
P. G. KUNTZ:	<i>The concept of order</i> (J. E. Bolzán)	236
	<i>Mélanges à la memoire de Charles de Koninck</i> (J. E. Bolzán)	236
MICHELE F. SCIACCA:	<i>Gli arieti contro la verticale</i> (Celina Lértora)	237
TEODORO DE ANDRES:	<i>El nominalismo de Guillermo de Ockham como filosofía del lenguaje</i> (Celina Lértora)	238
ANTONIO PAVAN:	<i>La formazione del pensiero di J. Maritain</i> (E. Colombo)	239
JOHN K. RYAN:	<i>Studies in philosophy and the history of philosophy</i> (E. Colombo)	240
A. CORTESE:	<i>Del principio di creazione o del significato</i> (Celina Lértora)	299
	<i>El problema de la verdad en la filosofía actual</i> (Celina Lértora)	300
KARL JASPERS:	<i>Psicología de las concepciones del mundo</i> (Carmen Balzer)	301
VARIOS:	<i>¿Qué es la teología?</i> (G. E. Ponferrada)	302
P. E. CHARBONNEAU:	<i>Cristianismo, sociedad y revolución</i> (Celina Lértora)	305
A. RODRIGUES:	<i>Teilhard de Chardin, sintetizao e justificativa filosoficas</i> (Celina Lértora)	306

BANCO ALEMAN TRANSATLANTICO

ZENTRALE:

Reconquista esq. Bartolomé Mitre

FILIALE ROSARIO
Corrientes 732 — Rosario

FILIALE QUILMES
Lavalle 550 Ecke Alsina — Quilmes

ZWEIGSTELLE BELGRANO
Av. Cabildo 1750

DEPOSITEN-KASSE SAN MARTIN
Balcarce 489 Ecke Libertad — San Martín

FILIALE VILLA BALLESTER
Pueyrredón 198 — Villa Ballester

ZWEIGSTELLE TRIBUNALES
Av. Córdoba 1502 Ecke Paraná

DEPOSITEN-KASSE RUTA 8 Km. 17
Ruta 8 Km. 17 Ecke La Paz — San Martín

DEPOSITEN-KASSE JOSE LEON SUAREZ
Av. Márquez 286 — José León Suárez

DEPOSITEN-KASSE CROVARA

Av. Crovara 1690, La Tablada — La Matanza

Demnächst:

BERNAL OESTE
Avenida Calchaquí 93
Ecke Boedo

LOMAS DEL PALOMAR
Avenida Wernicke
zwischen Aviador Franco u. Aviador Pilschow

MUTTERHAUS:

DEUTSCHE UEBERSEEISCHE BANK

BERLIN — HAMBURG — KÖLN — DÜSSELDORF — STUTTGART

UNA OBRA CLAVE PARA LA COMPRENSION
DEL PENSAMIENTO DE UNO DE LOS FILOSOFOS
MAS IMPORTANTES DE NUESTRO TIEMPO:

OCTAVIO N. DERISI

EL ULTIMO HEIDEGGER

*Aproximaciones y diferencias entre la fenomenologia existencial
de M. Heidegger y la ontologia de Santo Tomás*

EUDEBA

EDITORIAL UNIVERSITARIA DE BUENOS AIRES
(COLECCIÓN ENSAYOS)

**el
banco
para toda su
familia**

porque el

BANCO RIO DE LA PLATA

presta sus servicios a toda la familia



- Cuentas corrientes
- Cajas de ahorro
- Plazo fijo
- Operaciones con el exterior y cambios
- Cajas de seguridad
- Administración de propiedades

BANCO RIO DE LA PLATA

Calle 8 esq. 50 - LA PLATA
Berisso - Villa Elisa - City Bell - Gral. Mansilla

**parte activa
de la
comunidad**



PEPSI-COLA ARGENTINA S.A.C.I.

Pepsi-Cola, Pepsi, Paso de los Toros, Mirinda y Teem, son marcas registradas de PepsiCo, Inc. N.Y., N.Y.

ASTRA

ASTRA

ASTRA

COMPAÑIA ARGENTINA DE PETROLEO S.A.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA

de Filosofía y Ciencias afines

Revista trimestral de crítica filosófica sobre las principales publicaciones y el estado de la investigación.

Editada por el Centro de Estudios de Filosofía con la colaboración científica de varios Centros universitarios e Instituciones investigadoras de España, Portugal e Iberoamérica.

DOCUMENTACION CRITICA IBEROAMERICANA se publica trimestralmente en cuadernos de 150 págs., aproximadamente. Cada número consta de las siguientes secciones: **Sobre la crítica, el diálogo y la investigación - Estudios críticos - Recensiones - Información científica - Notas y Reseñas - Noticias de Libros - Tesis de Doctorado y de Licenciatura - Obras de próxima publicación - Noticia bio-bibliográfica de colaboradores.**

Precio de la suscripción anual: Para España: 400.— ptas. Para Portugal: 200.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 10.— dólares (ó 600.— ptas.).

Precio especial de suscripción para estudiantes y licenciados que no desempeñen todavía un puesto profesional completamente remunerado: Para España: 280.— ptas. Para Portugal: 140.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 420.— ptas. (ó 7.— dólares).

Precio de cada número suelto: Para España: 120.— ptas. Para Portugal: 60.— escudos. Para Iberoamérica y otros países: 2,50 dólares (ó 150.— ptas.).

La suscripción puede hacerse directamente al Centro de Estudios de Filosofía o a través de cualquier librería.

Redacción y Edición: Centro de Estudios de Filosofía
Consolación 8. Dirección Postal: Apartado 145
SEVILLA (España)

P E N S A M I E N T O

Revista de investigación e información filosófica, publicada por las Facultades de Filosofía de la Compañía de Jesús en España.

Sale cuatro veces al año, formando un volumen de cerca de las seiscientas páginas.

Precio de la suscripción anual: 5,10 dólares

Para suscripciones, dirigirse a:

Ediciones Fax
Zurbano, 80 - Apartado 8001
Madrid, España

El Banco de Italia y Río de la Plata tiene para usted

*departamentos
en las mejores ubicaciones: Barrio
Norte, Belgrano, Palermo, Caballito, etc.,
y se los ofrece con amplia financiación,
a precios fijos e inamovibles.*

Consulte con nuestra Sección Hipotecaria.

Sus necesidades serán satisfechas.

Y sus preferencias también.

CROMO PUBLICIDAD S. A.

DEPOSITE EN
CUENTAS
ESPECIALES
DE AHORRO
Gane el
11%
Libre de Impuesto a los
Réditos. Capitalización
Semestral.

BANCO DE ITALIA Y RIO DE LA PLATA

Fundado en 1872

Casa Matriz: Bmé. Mitre 402 al 468

Ventas: Sección Hipotecaria,

1º Piso, de 12 a 17,30 hs.

63 sucursales en todo el país.